

Joseph de Maistren poliittinen ajattelu

Pro gradu -tutkielma

Marianne Sandelin

Yleinen historia

Humanistinen tiedekunta

17.2.2020



HELSINGIN YLIOPISTO
HELSINGFORS UNIVERSITET
UNIVERSITY OF HELSINKI

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion – Faculty Humanistinen tiedekunta		Laitos – Institution – Department	
Tekijä – Författare – Author Marianne Sandelin			
Työn nimi – Arbetets titel – Title Joseph de Maistren poliittinen ajattelu			
Oppiaine – Läroämne – Subject Yleinen historia			
Työn laji – Arbetets art – Level Pro gradu -tutkielma		Aika – Datum – Month and year 2/2020	Sivumäärä – Sidoantal – Number of pages 136
Tiivistelmä – Referat – Abstract <p>Eräs tarkkanäköisimmistä niistä valistuksen kriitikoista, jotka uskoivat selkeään kausaaliseen ketjuun ulottuen valistuksesta aina Ranskan vallankumouksen lopun terroriin ja yhteiskuntarauhan järkkymiseen, oli eurooppalaisen konservatistien oppi-isänä pidetty savoijilainen Joseph de Maistre. Hän esitti vallankumouksen olevan Jumalan rangaistus valistuksen synneistä. Näin ollen valistus merkitsi hänelle pimeyttä, tuhoa ja vertaansa vailla olevaa pahuutta – valistusajattelijoiden korostaman järjen, valon ja edistyksen sijaan. Maistre on tyypillisesti nähty antimodernina konservatistina, vastavalistuksen ja vastavallankumouksellisuuden henkilöitymänä – dogmaattisena väkivaltaa ja yhteiskunnallista hierarkiaa ihannoivana ajattelijana sekä periksiantamattomana katolisen uskon ja monarkian puolestapuhujana. Viimeaikaisessa tutkimuksessa tällainen perinteinen kuva on kuitenkin kyseenalaistettu ja sen sijaan on korostettu Maistren ajattelun maltillisuutta, jopa moderneja piirteitä. Provokatiivisimmin Maistren moderniuudesta puhuessa on tämän jopa esitetty ennakoineen 1900-luvun postmodernismia.</p> <p>Tutkielma käsittelee Maistren poliittista ajattelua. Lisäksi työ tarkastelee kysymystä siitä, miten Maistren poliittinen ajattelu sopii tutkimuskirjallisuudessa esitettyihin näkemyksiin tämän väitetystä moderniuudesta tai toisaalta sen vastakohdasta. Työn keskeiset alkuperäislähteet ovat kolme, aiheeni kannalta keskeisintä Maistren 1790-luvulla kirjoittamaa poleemista kirjoitusta. Niissä hän hyökkää paitsi Ranskan vallankumousta, myös sen taustalla hahmottamaa valistusta ja erityisesti sen poliittisia implikaatioita vastaan.</p> <p>Vaikka savoijilaisajattelijaa on tutkittu, ei hänen poliittista ajatteluaan ole systemaattisesti kartoitettu. Tämän työn tavoitteena onkin luoda tarkka ja perusteellinen syväanalyysi siitä, mistä Maistren poliittisessa ajattelussa oli pohjimmitaan kysymys. Lisäksi tutkielma pyrkii hahmottamaan, mikä on Maistren potentiaalinen relevanssi nykyaikana leviävän konservatiivisen ja äärioikeistolaisen populismin suosion kasvussa ja sen syiden ymmärtämisessä. Tutkielmassa aihetta lähestytään tekstianalyysillä ja lähilukua hyödyntäen.</p> <p>Työn keskeinen ja edeltävään tutkimukseen nähden uusi teesi on se, että siinä missä viimeaikaisessa Maistren ajattelun maltillisuutta painottavassa tutkimuksessa on lähinnä korostettu tämän yllättävää samankaltaisuutta vasemmistoon ja postmodernisteihin, mitä tulee näkemyksiin historiasta tai järjen rajallisuudesta, voidaan tämän ajattelusta havaita yllättävästi myös poliittiselta sisällöltään pikemminkin vasemmistoon kuin konservatismiin tai vastavalistukseen tavallisesti yhdistettäviä argumentteja. Erityisesti Maistren näkemykset edustuksellisen demokratian puutteista ja kontrolloimattoman eliitin vallan vaaroista muistuttavat hämmästyttävän paljon niin Karl Marxin, Friedrich Engelsin kuin 1900-luvun eliittiteoreetikoiden ja 2000-luvulla radikaalidemokratiasta puhuneen Chantal Mouffengin huomioita edustuksellisen demokratian ongelmakohdista. Lisäksi tutkimus esittää, että Maistren poliittista ajattelua määrittävä tekijä on dogmatistisen monarkian, katolisen uskon ja yhteiskunnallisen hierarkian itseisarvoisuuden puolustamisen sijaan pragmaattinen, poliittista realismia edustava pyrkimys turvata yhteiskuntarauha ja siten ihmisten onnellisuus.</p> <p>Vaikka tutkielmassa esitetään, ettei Maistrea voi rehellisyyden nimissä olla käsittelemättä muutoin kuin osana konservatiivista traditiota, osoitetaan siinä, ettei tämän ajattelu ole suinkaan itsestään selvää. Lisäksi työ ehdottaa, että kenties Maistren ajattelun tutkiminen voisi myös tarjota paremman ymmärryksen vallitsevasta poliittisesta kahtiajaosta, jossa yhdellä puolella ovat ne, jotka vankasti luottavat, tai ainakin haluaisivat luottaa valistuksen optimismiin sekä liberaaleihin ideoihin – kun taas toisella puolella ne, jotka jakavat Maistren pessimistisen maailmankuvan ja kokevat, että valistuksen ja siitä kumpuavan liberalismien lupaukset jatkuvasti lisääntyvästä hyvinvoinnista ja onnellisuudesta ovat olleet silmänlumetta ja hyödyttäneet vain harvoja. Maistren katkera valistuskritiikki toimii myös varoittavana historiallisena esimerkkinä siitä, kuinka rajuja ja epätoivoisiaakin reaktioita voi ilmetä, kun ihmisten todellisia pelkoja ja huolia ei oteta huomioon, mistä ajankohtainen esimerkki on nykyisten populististen liikkeiden suosio.^[2]</p>			
Avainsanat – Nyckelord – Keywords Konservatismi, vastavalistus, valistus, liberalismi, sosialismi, postmodernismi, aatehistoria, poliittinen filosofia, politiikka, poliittinen realismi, legitimititeetti, suvereniteetti, monarkia, demokratia, äärioikeisto, universalismi, partikularismi			

Sisällysluettelo

1. Johdanto	1
2. Valistuksen virheet.....	9
2.1 Filosofia ja sokea järjen ihannointi	14
2.2 Naiivi usko ihmiseen.....	20
2.3 Uskonnottomuus ja moraalin rappeutuminen	26
3. Maistren poliittinen ajattelu	34
3.1 Historia yhteiskunnallisten totuuksien osoittajana.....	34
3.2 Yhteiskunnallinen legitimitetti, perustuslaki ja suvereniteetti	39
3.3 Tasa-arvo ja luonnolliset oikeudet	51
3.4 Monarkia	56
3.5 Demokratia.....	64
4. Valoa tunnelin päässä? Valistus ja vallankumous osana kaitselmuksen suunnitelmaa ...	79
5. Maistre: äärikonservatiivi vai moderni valistuksen tuote?.....	86
5.1 Konservatiivinen Maistre	92
5.2 Moderni Maistre.....	106
6. Johtopäätökset	116
Lähdeluettelo.....	125

1. Johdanto

Kenties raivokkain, kaunopuheisin ja tarkkanäköisin niistä valistuksen kriitikoista, jotka uskoivat selkeään kausaaliseen ketjuun ulottuen valistuksesta aina Ranskan vallankumouksen lopun terroriin, ja siten vanhan vallan ja järjestyksen romahtamiseen, oli savoijilainen Joseph de Maistre (1753–1821), jonka poliittista ajattelua tutkielmani käsittelee. Teoksessaan *Considérations sur la France* hän esitti vallankumouksen olevan Jumalan rangaistus valistuksen synneistä.¹ Brittiläisen Edmund Burken ohella (1729–1797) Maistrea on tyypillisesti pidetty eurooppalaisen konservatismin oppi-isänä. Hän oli paitsi kiivas valistuksen ja Ranskan vallankumouksen arvostelija, myös lakimies, diplomaatti, kirjailija ja filosofi. Kenties osuvin luonnehdinta hänestä olisi poleeminen esseisti. Maistren kirjoitukset käsitelivät useimmiten valistuksen ja vallankumouksen ohella myös teemoja kuten suveriniteetti, legitimitetti, demokratia, järjestys tai uskonto. Vallankumous vaikutti traagisesti myös hänen omaan elämäänsä, sillä se pakotti hänet lähtemään loppuelämän mittaiseen maanpakoon kauas kotoaan, jättäen niin perheensä kuin hänelle kovin rakkaan kotimaansakin.

Maistre on tyypillisesti nähty antimodernina konservatismin, vastavalistuksen ja vastavallankumouksellisuuden henkilöitymänä – yletöntä väkivaltaa ja yhteiskunnallista hierarkiaa ihannoivana ajattelijana sekä periksiantamattomana katolisen uskon ja monarkian

¹ Maistre (2006): 6, 9, 13, 22. Maistre piti lähes yksinomaan valistusajattelua syypäänä vallankumouksen puhkeamiseen, vaikka tosiasiassa se oli tulosta lukuisista toisiinsa linkittyneistä asioista. Vallankumouksen syttymiseen vaikuttivat valistusfilosofian ohella muun muassa pieni jääkausi, joka aiheutti toistuvia katovuosia kallistaen samalla viljan hintaa ja synnyttäen nälkämellakoita, Englantia vastaan käytyjen sotien, USA:n itsenäisyystaistelun tukemisen sekä hovin tuhlailevan elämäntyylin aiheuttama Ranskan valtion finanssikriisi sekä toisaalta hallintokriisi kuninkaan vallan ja tiukasti saavutetuista etuoikeuksistaan kiinni pitäneen ja niitä laajentamaan pyrkineen aatelin välillä.

puolestapuhujana. Muun muassa Maistrea 1800-luvulla runsaasti kritisoineen Émile Faguet'n kuvaukseen Maistresta ”hervittävän kolminaisuuden, jonka muodostavat paavi, kuningas ja valtakunnan pyöveli, apostolina, raivokkaana absolutistina ja teokraattina” sekä ”aina ja kaikkialla kovimman ja joustamattomimman dogmatismien esitaitelijana, synkkänä keskiaikaisena hahmona”,² viitataan usein. Kaikista vaikutusvaltaisimman ja tunnetuimman tulkinnan Maistresta on esittänyt 1900-luvun jälkipuoliskolla Isaiah Berlin, joka on niin ikään korostanut hänen ajattelunsa groteskiutta sekä esittänyt tämän paitsi niin kutsutun vastavalistuksen ruumiillistumana, myös peräti proto-fasistina.³

Maistreen on kuitenkin kohdistunut viime aikoina alati kasvavaa kiinnostusta, useita hänen ajatteluaan käsitteleviä tutkimuksia on ilmestynyt ja Berlinin tulkintaa, joka on korostanut tämän ajattelun radikaalikonservatiiviutta, on kritisoitu, haastettu ja kyseenalaistettu. Sen sijaan uudemmassa tutkimuksessa on huomattavasti painotettu maltillisempia puolia Maistren ajattelussa:⁴ esimerkiksi Carolina Armenteros ja Richard Lebrun ovat toimittamassaan *Joseph de Maistre and the Legacy of Enlightenment* -artikkelikokoelmassa⁵ kuvanneet hänet yllättävän maltillisena ajattelijana, joka ei ollut yksinomaan valistuksen kriitikko, vaan myös monella tapaa sen tuote ja perillinen.⁶ He ovat myös esittäneet Maistren ”kaukaa viisaana” ajattelijana, joka paremmin kuin kukaan muu ymmärsi, mistä valistuksen projektissa oli todella ollut kyse, ja tämän ajatusten ennakoineen maailmansotien jälkeen ilmennyttä kritiikkiä valistuksen optimismia ja edistysuskoa vastaan.⁷ Armenteros on myös painottanut teoksessaan *The French Idea of History*, että Maistren historiallinen ajattelu

² Faguet (1891): 1.

³ Berlin (2013). Garrard (2003): 117.

⁴ Esimerkiksi Armenteros & Lebrun ed.: *Joseph de Maistre and the Legacy of the Enlightenment*, Cara Camcastle: *The More Moderate Side of Joseph de Maistre*, Jean-Louis Darcel: “The Roads of Exile, 1792-1817” teoksessa *Joseph de Maistre's Life, Thought and Influence*.

⁵ Artikkelikokoelman keskeisenä pyrkimyksenä on arvioida Maistren suhdetta valistukseen ja sen kirjoittajien joukossa on suuri joukko aikamme parhaita Maistre-tuntijoita, jotka ovat yksimielisiä lähinnä tämän poliittisen ajattelun määrittelyn hankaluudesta.

⁶ Armenteros & Lebrun (2011): 6.

⁷ Armenteros & Lebrun (2011): 1. Oittinen (2012): 11.

ennakoi yllättävällä tavalla myöhemmin 1800-luvun kuluessa syntyneitä sosialistisia historianfilosofioita.⁸ Pisimmälle Maistren moderniutta korostavan tulkinnan on vienyt Owen Bradley, joka on teoksessaan *A Modern Maistre* kuvannut tämän jopa 1900-luvun postmodernismin ennakoijana.⁹

Tässä aatehistoriallisessa tutkielmassa tutkin, mistä Joseph de Maistren poliittisessa ajattelussa oli kysymys. Vaikka Maistrea on tutkittu, ei hänen poliittista ajatteluaan ole systemaattisesti kartoitettu. Koska viimeaikainen savoiijilaisajattelijaa koskeva tutkimus on enemmän tai vähemmän rakentunut keskusteluksi Berlinin tulkinnan ympärille, on siten kaiken nykyaikaisen tutkimuksen keskiössä ollut kysymys siitä, tulisiko Maistre nähdä radikaalikonservatiivina ja Berlinin tulkinnan mukaisena protofasistina vaiko päinvastoin yllättävän maltillisena ja modernina ajattelijana. Näin ollen tarkastelen tutkielmassani lisäksi sitä, miten Maistren poliittinen ajattelu sopii tutkimuskirjallisuudessa, erityisesti edellä mainitsemieni tutkijoiden esittämiin näkemyksiin tämän väitetystä moderniudesta tai toisaalta sen vastakohdasta. Koska Maistren poliittista ajattelua ei voi ymmärtää muuten kuin yhteydessä hänen muuhun ajatteluunsa, ennen kaikkea kritiikkiin Ranskan vallankumousta, sen loppukauden terroria ja niiden taustalla näkemäänsä valistusfilosofiaa vastaan, kytken sen tutkielmassani osaksi tämän yleisempää valistuskritiikkiä.

Työni keskeinen ja edeltävään tutkimukseen nähden uusi teesi on se, että siinä missä esimerkiksi Armenteros ja Bradley ovat korostaneet Maistren odottamattomia yhtymäkohtia vasemmistoon ja postmodernisteihin lähinnä suhteessa historianfilosofiaan ja näkemykseen järjen rajallisuudesta, osoitan tutkielmassani, että tämän ajattelusta voidaan havaita yllättävästi myös poliittiselta sisällöltään pikemminkin vasemmistoon kuin konservatismiin tai vastavalistukseen tavallisesti yhdistettäviä argumentteja. Erityisesti Maistren näkemykset

⁸ Armenteros (2011C): 4.

⁹ Bradley: *A Modern Maistre*.

edustuksellisen demokratian¹⁰ puutteista ja kontrolloimattoman eliitin vallan vaaroista muistuttavat hämmästyttävän paljon niin Karl Marxin, Friedrich Engelsin kuin 1900-luvun eliittiteoreetikoiden ja 2000-luvulla radikaalidemokratiasta puhuneen Chantal Mouffengin huomioita edustuksellisen demokratian ongelmakohdista. Lisäksi väitän, että Maistren poliittista ajattelua määrittävä tekijä on dogmaattisen monarkian, katolisen uskon ja yhteiskunnallisen hierarkian itseisarvoisuuden puolustamisen sijaan pragmaattinen pyrkimys turvata yhteiskuntarauha ja siten ihmisten onnellisuus. Vaikka nähdäkseni Maistrea ei voi rehellisyyden nimissä olla käsittelemättä muutoin kuin osana konservatiivista traditiota, ei tämän ajattelu ole suinkaan itsestäänselvää, vaan poikkeaa toisinaan paljonkin siitä, mitä tyypillisesti on assosioitu konservatismiin.

Maistren omista kirjoituksista tutkielmani kannalta relevanteimmat ovat vuonna 1797 ilmestynyt, hänen pääteoksenaan pidetty *Considérations sur la France* sekä kaksi hänen eksplisiittisesti Jean-Jacques Rousseaut (1712-1778) vastaan kirjoittamaansa, viimeistelemättä jäänyttä ja postuumisti julkaistua esseettä; *De l'État de nature ou Examen d'un écrit de Jean-Jacques Rousseau sur l'inégalité des conditions* (1795) ja *Étude sur la souveraineté du peuple - Un anti-contrat social* (1794). Ensin mainitussa hän hyökkää raivokkaasti 1700-luvun valistusfilosofiaa vastaan ja syyttää sitä Ranskan vallankumouksen sekä sen seurauksena syntyneen terrorin, epäjärjestyksen ja yhteiskunnallisen kaaoksen mahdollistamisesta. Siinä Maistre myös esittää ajatuksensa filosofismin ja kristinuskon välisestä kuolinkamppailusta sekä näkemyksensä Ranskan jumalallisesta roolista kaitselmuksen maanpäällisessä suunnitelmassa. Jälkimmäiset ovat puolestaan vastakirjoituksia Rousseauin filosofiaa, ennen kaikkea tämän teoksia *Tutkielma ihmisten välisen eriarvoisuuden alkuperästä ja perusteista* sekä *Yhteiskuntasopimuksesta* vastaan. Teoksessa *De l'État de nature*, Maistre pyrkii kumoamaan Rousseauin esittämiä ajatuksia yhteiskuntaa edeltäneestä luonnontilasta ja ihmisen perimmäisestä, luonnollisesta

¹⁰ Josta Maistre tosin käytti ilmaisua ”edustuksellinen järjestelmä” tai ”edustuksellinen systeemi”.

hyvyydestä, kun taas teoksessa *Étude sur la souveraineté du peuple* hän keskittyy kritisoimaan demokratiaa ja ajatusta kansan suvereniteetista.

Teoksesta *Considérations sur la France* käytin tutkielmassani pääasiallisesti Richard Lebrunin englanninkielistä käännöstä *Considerations of France*.¹¹ Myös esseistä *De l'État de nature* ja *Étude sur la souveraineté du peuple* käytin Lebrunin englanniksi kääntämää, kokoelmateosta *Against Rousseau: On the state of nature and On the sovereignty of the people*,¹² minkä lisäksi luin jälkimmäisestä esseestä sen ranskankielistä, *Des origines de la souveraineté* -nimistä painosta.¹³ Tutkielmani viittaukset ovat kuitenkin englanninkieliseen painokseen. Kaikki käännökset *Considérations sur la France* –teosta lukuun ottamatta ovat omiani. Vuonna 2018, viimeksi mainitusta teoksesta julkaistiin itselleni varsin yllättäen ensimmäinen suomenkielinen Maistre-käännös, *Mietteitä Ranskasta*.¹⁴ Viitatessani *Considérations*-teokseen, olen laittanut viitteideni sulkeisiin sivunumeron myös tähän suomenkieliseen versioon. Varsin mielenkiintoista suomennoksen ilmestymisestä tekee se, että sen julkaisi äärioikeistolaisena pidetyn Timo Hännikäisen Kiuas kustantamo.¹⁵

¹¹ Maistre, Joseph: *Considerations on France*. Kääntänyt Richard Lebrun. Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

¹² Maistre, Joseph: *Against Rousseau: "On the state of nature" and "On the sovereignty of the people"*. Kääntänyt ja editoinut Richard Lebrun. McGill-Queen's University Press, Montreal & Buffalo, 1996.

¹³ Maistre, Joseph: *Des Origines de la Souveraineté*. PRNG Éditions, Cressé, 2014.

¹⁴ Maistre, Joseph: *Mietteitä Ranskasta*. Kääntänyt Mika Keränen. Kiuas kustantamo, 2018.

¹⁵ Jonka osallistuminen muun muassa vuoden 2018 Helsingin kirjamesuille evättiin Hännikäisen äärioikeistolaisten ja rasistisina nähtyjen kirjoitusten vuoksi. Helsingin Sanomat (17.10.2018). Hännikäinen toimittaa myös kiisteltyä äärioikeistolaista Sarastus-lehteä, jonka esikuvaksi hän ilmoittaa muun muassa yhdysvaltalaisen AlternativeRight.com –sivuston, ja jonka aatteellisina juurina hän luettelee paitsi vastavaltituksen ylipäätään, myös Joseph de Maistren, Julius Evolan, Oswald Spenglerin sekä äärioikeistolaisen Nouvelle Droite –liikkeen. Kovasti Maistrea muistuttavaan tyyliin Sarastus-lehti kertoo myös nettisivuillaan sitoutuneensa näkemykseen, jonka mukaan ”hierarkiansa kadottava sivilisaatio on tuomittu tuhoutumaan ennemmin tai myöhemmin”. Sarastus-lehti.

Tutkielmani rakentuu rekonstruktioksi aiheeni kannalta oleellisimmista, joskin tiiviisti toisiinsa kytkeytyneistä Maistren ajattelun osa-alueista, sillä katsoisin, että hänen ajatuksensa ja niiden poliittiset aspektit tulevat huomattavasti selkeämmäksi, kun ne rekonstruoidaan systemaattisiksi ja erillisiksi komponenteiksi. Vastatakseni tutkimuskysymyksiini, lähestyn tutkielmassa aihettani tekstianalyysia hyödyntäen. Tutkielmani toisessa luvussa tarkastelen Maistren valistuskritiikkiä yleisemmällä tasolla ja osittain aihetta käsittelevään tutkimuskirjallisuuteen nojaten. Kolmas, tutkielmani keskeisin ja siten laajin luku, jossa käsittelen hänen valistuskritiikkinsä poliittista ulottuvuutta, perustuu puolestaan yksityiskohtaiseen lähiluentaan tämän teksteistä.

Koska Maistren poliittinen ajattelu rakentui valistusta ja Ranskan vallankumousta vastaan ja sen voi siten ymmärtää vain tässä kontekstissa, käsittelen toisessa luvussa siis tämän valistuskritiikin yleisempiä komponentteja: kritiikkiä Ranskan vallankumouksen ja sen terrorin mahdollistamisesta, sokean rationalismin korostamisesta, optimistisesta ja universaalista ihmiskäsityksestä sekä uskonnon vastaisesta luonteesta. Kaikki hänen teoreettisemmat pohdiskelunsaakin palautuivat aina yhtä tai toista tietä pitkin Ranskan vallankumoukseen ja sen seurauksena syntyneeseen yhteiskunnalliseen epäjärjestykseen. Valistus merkitsi hänelle pimeyttä, tuhoa ja vertaansa vailla olevaa pahuutta – valistusajattelijoiden korostaman järjen, valon ja edistyksen sijaan. Luvun aluksi tarkennan, mitä Maistre käsitti termillä ”valistus”.

Maistren poliittinen ajattelu, jota käsittelen kolmannessa luvussa, perustuu näkemykseen valistuksen kokonaisvaltaisesta tuhoisuudesta. Kyseisessä luvussa tarkastelen Maistren historiallisen ajattelun poliittisia kytköksiä, näkemyksiä koskien yhteiskunnallista legitimitettä, perustuslakeja ja suvereniteettia sekä kritiikkiä valistukseen liittämäänsä tasa-arvon ja luonnollisten oikeuksien vaatimusta kohtaan. Lisäksi analysoin siinä Maistren argumentaatiota liittyen eri valtiomuotoihin, ennen kaikkea monarkiaan ja demokratiaan.

Luvussa neljä kytken puolestaan Maistren poliittisen ajattelun taustalla olevan käsityksen valistuksesta ja Ranskan vallankumouksesta tämän laajempaan, kaitselmusta korostavaan deterministiseen tulevaisuusprofetiaan, sillä tämä vaikuttaa osaltaan siihen, millaisena tämän poliittinen ajattelu ja sen modernius tai antimodernius tulisi nähdä. Hänen raivokkaan valistuksen ja Ranskan vallankumouksen kritiikin tekee hieman erikoiseksi se, että pyrkiessään ymmärtämään ja hyväksymään ympärillään havaitsemaansa muutosta ja Ranskan sen hetkistä tilaa, hän näki ne välttämättöminä osina kaitselmuksen suurempaa, teleologista suunnitelmaa, jonka päämääränä oli ihmiskunnan, moraalin ja yhteiskunnan täydellistyminen.¹⁶ Tässä luvussa pohdin myös, kenelle tai mitä tarkoitusta varten Maistre itse tekstejään kirjoitti – mikä oli siis tämän kriittisten kirjoitusten motiivi.

Viidennessä luvussa käsittelen tutkimuskirjallisuudessa käytyä keskustelua Maistren ajattelun luonteesta, ja sitä, millainen merkitys ”modernille” on tässä keskustelussa annettu. Vertailen tutkimukseni perusteella, missä määrin on todenperäistä kutsua häntä moderniksi tai toisaalta antimoderniksi ajattelijaksi. Erityisesti analysoin siinä, kuinka juuri tämän poliittinen ajattelu resonoi niin sanotun konservatismiin kanssa, ja kuinka se puolestaan siitä yllättävällä tavalla poikkeaa.

Viimeisessä luvussa esitän muita kappaleita seuraten johtopäätökseni siitä, mistä Joseph de Maistren poliittisessa ajattelussa on pohjimmiltaan kysymys. Niin ikään esitän näkemykseni siitä, millainen tulkinta tämän poliittisen ajattelun luonteesta vaikuttaisi todenmukaisimmalta. Johtopäätöksissä arvioin myös sitä, mikä on Maistren ajattelun relevanssi nykypäivälle.

Omalta osaltaan esimerkiksi vasta ilmestynyt suomennos, *Mietteitä Ranskasta* osoittaa, että Maistrea käytetään yhä poliittisiin tarkoituksiin. Sen kääntäjä, Mika Keränen, ilmoittaa blogissaan *Palaneen käryä: Tradition ja kristinuskon puolesta*, olevansa traditionalisti,

¹⁶ Lebrun (2014): 6-7.

konservatiivi ja kristitty¹⁷. Pitkässä esipuheessaan Keränen muun muassa varoittelee eurooppalaisten kansakuntien ”lopullisesta tuhosta” ja esittää oletuksen, että eniten Maistren lukemisesta, mitä hän kuvailee ”voimaannuttavaksi”, nautintoa löytävät ”sellaiset ihmiset, jotka eivät koe oloaan erityisen viihtyisäksi post-modernin pirstaleisessa ja mielenvikaisuuteen saakka moniarvoisessa maailmassa”.¹⁸ Voisikin sanoa, että kyseinen käännös Maistrea peittelemättömästi ylistävine esipuheineen on selkeä osoitus siitä, ettei jyrkkiä näkemyksiä valistuksesta, 1700-luvusta ja Ranskan vallankumouksesta esittänyt savoijilaisajattelija – tai vastavalistus ylipäätään – ole kiinnostava ainoastaan historiallisena kuriositeettina. Päinvastoin Maistren ajattelu ja kyseinen aatetraditio ovat tänä päivänä alati kiihtyvän yhteiskunnallis-kulttuurisen kahtiajaon ja kasvavan illiberaalin, konservatiivisen äärioikeistolaisuuden myötä tulleet kovin ajankohtaisiksi.

¹⁷ Keränen: Palaneen käryä.

¹⁸ Keränen (2018): 67. Esipuheessaan Keränen kirjoittaa myös ”omahyväisistä liberaaleista” ja kuvailee omin sanoin 1700-lukua ”länsimaalaisen sivilisaation (eli kristikunnan) siihenastisen historian maallistuneimmaksi, penseimmäksi, skeptisimmäksi, kyynisimmäksi, moraalittomimmaksi ja de facto pakanallisimmaksi vuosisadaksi”. Osoittaen voimakasta samaistumista ihaillemaansa Maistreen, Keränen kirjoittaa esipuheessaan myös, että juuri Ranskan vallankumouksen myötä pääsi päivänvaloon se, ”mikä oman aikamme ranskalaisuudessa on tympeintä ja turmiollisinta”, mistä esimerkkinä hän mainitsee paitsi universaalit arvot, myös kosmopolitanismin, johon hän viittaa tuhoisana ”monikulttuurisuusideologiana” ja ”koko modernia länsimaalaista kulttuuripiiriä vaivaavana vitsauksena”. Keränen (2018): 64-66.

2. Valistuksen virheet

Koska Maistren poliittista ajattelua ei voi ymmärtää suhteuttamatta sitä osaksi muuta valistuskritiikkiään, esittelen tässä luvussa hänen valistuskritiikkinsä eri komponentteja yleisluontoisemmin. Maistrella ei kuitenkaan ollut selkeää ”ajatussysteemiä” – päinvastoin hän vastusti encyclopedisteihin ja muihin valistusajattelijoihin yhdistämiään ”filosofisia systeemejä”, ja kirjoitti mieluummin satunnaisia kirjoitelmia kuin loogisesti koherentteja, laajoja tutkielmia.¹⁹ Näin ollen hänen valistuksen kritiikkinsäkään ei ole mikään koherentisti muotoiltu teoria.

Mitä tulee Maistren kritiikin kohteeseen, on häntä käsittelevässä tutkimuskirjallisuudessa termi ”valistus” otettu melko itsestäänselvyytenä, vailla eksplikoitua perustelua siitä, mitä kyseisellä käsitteellä tarkemmin ottaen tarkoitetaan. On kuitenkin tärkeää mainita, ettei Maistre itse käyttänyt termiä valistus, vaan puhui milloin 1700-luvun ajattelusta tai filosofiasta, modernista filosofiasta, modernista ajattelusta tai ”filosofismista”, milloin taas ”les philosophes”. Näin ollen se, mistä puhun tässä tutkielmassa Maistren valistuksen kritiikkinä, on oma rekonstruktioneni tämän ajattelun eri komponenteista. Operoinkin tutkielmassa käyttämällä käsitettä ”valistus” – Maistren itsensä käyttämien lukuisten eri nimitysten sijaan – sillä uskon sen selkeyttävän paitsi tämän tutkielman seuraamista, myös Maistren poliittisen ajattelun hahmottamista huomattavasti.

Ranskankielinen valistusta kuvaava termi *Lumières* oli Maistren kirjoittaessa jo kohtuullisen tunnettu.²⁰ Jo 1700-luvulla termi yhdistettiin juuri filosofiaan ja sen filosofiset ideat

¹⁹ Armenteros (2011A): 80. Maistre (2006): 123. (Suom. 212.) Maistre sanoo vierastavansa kaikenlaista ideologista systeeminrakennusta.

²⁰ Bernard de Fontenelle (1657-1757) kuvaili termiä *lumière* ilmaisulla ”un esprit philosophique presque tout nouveau” (”lähes kokonaan uusi filosofinen henki”) 1700-luvun alkupuoliskolla. Myös D’Alembert kytki termin *lumière* ”moderniin” filosofiaan 1700-luvun puolivälissä. Robertson (2015): 2-3. Vuoteen 1783 mennessä saksankielinen termi

identifioitiin moderneiksi tai samaistettiin ylipäätään moderniuteen.²¹ Kantin kuuluisasta tekstistä ”Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus?” (1784) Maistre vaikuttaisi olleen tietoinen, sillä hän viittasi paheksuvaan sävyyn sen peräänkuuluttamaan ”itse ajattelemiseen”. On mahdollista, että hän teki tietoisien valinnan olla käyttämättä termiä *Lumières* – valistus. Sikäli kuin kyseinen termi viittasi ”valistamiseen” ja tiedon valoon nostamiseen, on ymmärrettävää, ettei Maistre mielellään käyttänyt sitä puhuessaan filosofisista vihollisistaan. Hän päinvastoin katsoi, että irrottaessaan itsensä Jumalasta sekä jumalallisesta valosta, olivat niin kutsutut ”valistajat” sulkeneet itsensä järjen ulkopuolelle.²² Filosofismilla hän tarkoitti juuri valistusfilosofien filosofiaa ja sen vastenmielistä pyrkimystä puuttua ja vaikuttaa asioihin, jotka eivät sille hänen mukaansa kuulu. Tähän liittyi Maistren mukaan erityisesti valistusfilosofian tavoite järjestää yhteiskunnallinen elämä yksinomaan filosofian ehdoilla. Käyttämällä termiä ”filosofismi”, hänen tarkoituksenaan oli rinnastaa valistusfilosofit suuresti ihailemansa Platonin halveksien kuvaamiin antiikin ajan sofisteihin – toisin sanoen väärän tiedon ja pseudofilosofian ylpeisiin, pikkusieluisiin ja totuutta ymmärtämättömiin opettajiin.

Huolimatta useista eri nimityksistä, Maistren kritiikillä oli kuitenkin yksi selkeä kohde – se, mitä valistuksella, tai tarkemmin ottaen valistusfilosofialla, on suurpiirteisesti tarkoitettu ennen ja nyt.²³ Tätä tukee paitsi hänen kritiikkinsä sisältö, myös ne ajattelijat, joihin hän

Aufklärung oli jo niin yleinen, että *Berlinische Monatsschrift* järjesti kirjoituskilpailun otsikolla ”Mitä on valistus?”, mihin Kant kirjoitti kuuluisan tekstinsä, jossa määritteli valistuksen. Robertson (2015): 6. Saksankielinen sana *Aufklärung* ja ranskankielinen termi *lumières* viittasivat 1700-luvulla kumpikin filosofiaan, mutta Robertsonin mukaan hieman erilaiseen filosofiaan. Robertson (2015): 8. Robertson sanoo, että kaikista voimakkaimman vahvistuksen valistuksen erottamattomaan suhteeseen filosofiaan antoivat valistusfilosofien kiivaimmat vastustajat 1700-luvun loppupuolella. Hän viitanee epäilemättä muun muassa Maistreen. Robertson (2015): 9.

²¹ Robertson (2015): 1-2.

²² Pranchère (2011): 54.

²³ Maistren suhde valistukseen oli kuitenkin ambivalentti. Esimerkiksi Armenteros huomauttaa tämän muistivihkojen osoittavat, että vielä ennen vallankumousta hän tunsikin suurta mielenkiintoa valistusajattelijoiden töitä kohtaan ja luki näitä paljon. Armenteros

arvostelunsa kohdisti. Maistre niputti muun muassa Rousseau'n, Voltairin, Nicolas de Condorcet'n, David Humen ja John Locken yhdeksi ja samaksi joukoksi – siitä huolimatta, että kaikkien näiden ajatukset poikkesivat paikoin huomattavastikin toisistaan.²⁴ Vaikka hänen kritiikkinsä kohdistui siis myös Lockeen, Humeen ja Francis Baconiin, vaikuttaisi hän vastustaneen ja pitäneen aivan erityisen radikaalina juuri 1700-luvun ranskankielistä filosofiaa, niin sanottua ranskalais-kantilaista valistusta.²⁵ Kuten muutkin vastavalistus- ja konservatiiviajattelijat, Maistre näki valistuksen todella radikaalina, jyrkkänä ja vaarallisena ilmiönä.

Maistren kritiikki valistusta kohtaan perustuikin muiden valistuksen ja Ranskan vallankumouksen vihollisten tavoin hänen itsensä konstruoimaan karikatyyriin valistuksesta, jossa nyansseja ei ollut tai ne häivytettiin. Hän muun muassa yhdisti valistuksen tiiviisti demokratian ihailuun, vaikka suuri osa valistusfilosofeina pidetyistä henkilöistä ei sitä edes kannattanut. Esimerkiksi Voltaire suorastaan kritisoi ajatusta kansanvallasta pitäen sitä ”massojen idiotismina” ja suosi sen sijaan valistunutta yksinvaltiutta. Maistren liioitellun radikaali näkemys valistuksesta käy hyvin ilmi myös hänen olettamastaan valistuksen suhteesta uskontoon. Hän mielsi valistusfilosofian äärimmäisen uskonto-vihamieliseksi – siitä huolimatta, että tosiasiassa monet valistusajattelijat olivat pikemminkin deistejä kuin ateisteja. Niin ikään hän syytti valistusta utopistisesta ja ympäröivästä todellisuudesta

(2011C): 6. Maistre myös viittasi teksteissään jatkuvasti eri valistusajattelijoihin, kun taas katoliset ajattelijat ja kirkkoisät jäivät hänen tuotannossaan hyvin pieneen rooliin.

²⁴ Mitä tulee nykyaikaisiin näkemyksiin, että Rousseau oli pikemminkin vastavalistuksen ennakoija ja edustaja kuin valistusajattelijat, otti Maistren huomioon sen, että tämä usein arvosteli muita valistusajattelijat kärkeästä. Hän kuitenkin laskee Rousseau'n yhdeksi heistä ja toteaa, että ”Rousseau oli aina oikeassa puhuessaan itseään vastaan”. Maistre (1996B): 176-177.

²⁵ Esimerkiksi Humeen Maistrella oli kahtalainen suhtautuminen. Yhtäältä hän tuomitsi tämän filosofisesti vaaralliseksi, mutta toisaalta hän kuitenkin lainasi osia tämän ajattelusta, eritoten historiasta ja epistemologiasta. Vaikka Maistre hylkäsi lockelaisen empirismin pitäen sitä valistusfilosofian ytimenä, ei hänen arvostelunsa kohdistunut aivan niin paljon Lockeen itseensä, vaan pikemminkin siihen kuvaan, jonka 1700-luvun valistusfilosofit olivat hänestä muotoilleet – esimerkiksi Voltairin luomaan kuvaan Lockesta materialistina, mikä ei täysin vastannut sitä, millainen Locke todellisuudessa oli. Armenteros (2011C): 13-14.

vieraantuneesta ajattelusta, jossa kaikki perustettiin abstraktioihin ja teorioihin sekä näkemykseen universaalista järjestä. Näin ollen hän katsoi valistusfilosofien olevan välinpitämättömiä ja ymmärtämättömiä tosimaailman realiteeteista, millä oli hänen mukaansa tuhoisia seurauksia. Tämäkin oli melko äärimmäinen tulkinta, sillä tosiasiassa suuri osa hänen kritisoimistaan valistusfilosofoista vaikutti myös suorasti tai epäsuorasti käytännön politiikassa, ja heidän teoreettisiinkin pohdintoihin sisältyi lähes aina pyrkimys vaikuttaa vallitsevaan yhteiskunnalliseen todellisuuteen ja ihmisten onnellisuuteen.²⁶

Maistre katsoi vallankumouksen hengen olevan yhtä valistuksen kanssa.²⁷ Maistre syytti valistusta uskonnon kieltämisestä ja katsoi tuon uskonnottomuuden yhdessä tradition ja perinteisen yhteiskuntajärjestyksen kyseenalaistamisen kanssa johtaneen Ranskan vallankumoukseen. Ranskan vallankumous puolestaan johti terroriin, kaaokseen ja tilaan, joka monella tapaa muistutti Thomas Hobbesin (1588-1679) kuuluisaa kuvausta luonnontilasta, ”kaikkien sotaa kaikkia vastaan”.²⁸

Mikä määrittelee Ranskan vallankumousta ja tekee siitä historiallisesti poikkeuksellisen tapahtuman, on se, että se on radikaalisti paha. Mitään hyvää ei voida siitä sanoa; se on suurinta koskaan tapahtunutta korruptiota; täyttää turmeltuneisuutta. Mistä historiasta voisikaan löytää niin lukemattomia samanaikaisesti vaikuttaneita paheita? Mikä hirvittävä kokoelma ala-arvoisuutta ja

²⁶ Esimerkiksi Condorcet, johon Maistre usein viittasi puhuessaan valistuksen abstrakteista ”haavekuvista”, pyrki nimenomaisesti vallankumouksen syttyä ehkäisemään lukuisilla tavallisille, valtaan tottumattomille ihmisille suunnatuilla pamfleteillaan ja kirjoituksillaan poliittisia ylilyöntejä, joihin nämä saattaisivat syyllistyä vihan ja katkeruuden purkautuessa.

²⁷ Bradley (1999): 203.

²⁸ Lebrun (2014): 1. Maistre tunsikin Hobbesin ajattelua ja viittasi tähän hyväksyvään sävyyn. Mm. Maistre (1996A): 37.

julmuutta! Mitä perustavanlaatuista moraalittomuutta! Miten säädyllisyys loistaakaan poissaolollaan!²⁹

Ilman Ranskan vallankumouksen hänessä aiheuttamaa järkytystä ja puistatusta, Maistre tuskin olisi kääntynyt niin raivokkaasti valistuksen ja sen poliittisten implikaatioiden kimppuun. Hän asettui systemaattisesti vastustamaan oikeastaan joka ikistä valistuksesta hahmottamaansa piirrettä. Valistuksen ”sokean” järjen ihannoinnin, abstraktioiden ja kylmän rationalismin sijaan hän korosti paitsi tunnetta ja vaistoa, erityisesti historiaa ja kokemusta tärkeinä välineinä totuuteen. Individualismin sijaan hän korosti kollektivismia. Edistysuskon, vapauden ja täydellistymisen ideaalien sijaan hän saarnasi menneisyyden pyhyydestä, hyveestä sekä alistumisen tärkeydestä – ihmisluonnon auttamattoman pahuuden ja turmeltuneisuuden tähden. Harmonian ja ikuisen rauhan sijaan hän korosti jumalallista välttämättömyyttä konfliktiin, kärsimykseen, verenvuodatuksen ja sotaan. Yhteiskunnallisen tasa-arvon, yhteisten intressien ja Rousseauin esittelemän ”jalon villin” perimmäisen hyvyyden sijaan hän argumentoi, että ihmisille ja kansakunnille luontaista on päinvastoin monimuotoisuus, epätasa-arvo ja intressien vastakkaisuus. Universalismin hän korvasi partikularismilla ja relativismilla, kosmopoliittisuuden patriotismilla, optimismin pessimismillä.

Armenterosin mukaan, hyökätessään valistusta vastaan, Maistre turvautui taktiikkaan, jossa hän kiisti, että valistuksessa olisi ollut mitään uutta. Hän etsi traditionaalisia vastineita valistusfilosofien lempiajatuksille ja esitti, että kaikki teemat, joita valistus oli väittänyt omikseen, olivatkin ikivanhoja ja tulleet huomattavasti paremmin esitetyiksi varhaisempien ajattelijoiden kirjoituksissa.³⁰ Hänestä 1600- ja 1700-luvun filosofia erosivat siinä, että ensimmäinen pyrki ihmisen täydellistämiseen, kun taas jälkimmäinen, tuhoamalla yleisesti hyväksytyjä dogmeja, pyrki ainoastaan eristämään ihmisen, tekemään hänestä ylpeän,

²⁹ Maistre (2006): 38. Oma käänös.

³⁰ Armenteros (2011B): 226.

egoistisen sekä tuhoisan itselleen ja muille.³¹ Maistre kutsui Aurinkokuninkaan aikakautta ja 1600-lukua ylipäättään ”Ranskan mahtavaksi vuosisadaksi”, jolloin hänen mukaansa uskonto, urhoollisuus ja tiede olivat olleet tasapainossa. Hän esitti, että siinä missä 1600-luvulla tuotettiin valtavasti uutta, kuten keksintöjä ja niin kirjallisia kuin taiteellisiakin mestariteoksia, ei 1700-luku, jota hän kutsui pilkallisesti ”filosofian aikakaudeksi”, ”valon aikakaudeksi” ja ”järjen aikakaudeksi”, synnyttänyt mitään muuta kuin tuhoa. Seuraavaksi tarkastelen yksityiskohtaisesti kolmea Maistren valistuksesta hahmottamaa piirrettä, joita hän erityisesti kritisoi, ja joiden varassa myös hänen poliittinen ajattelunsa lepää.

2.1 Filosofia ja sokea järjen ihannointi

Maistrelle keskeistä oli syyllisten etsiminen ja tuomitseminen häntä järkyttäneisiin viimeaikaisiin tapahtumiin. Hänelle syyllinen oli itsestään selvästi juuri valistusfilosofia.³² Toisinaan on tosin vaikea sanoa, mikä on Maistrelle filosofian ja valistusfilosofian ero. Siinä missä teoksessa *Considérations sur la France* Maistren kritiikin pääpaino on juuri valistusfilosofiassa eli ”filosofismissa”, kohdistuu se Rousseauta vastaan kirjoitetuissa teoksissa filosofiaan ylipäättään. Maistren mukaan filosofia merkitsee ”yksilöllistä järkeä”³³, ja näin ollen Kantin kuuluisa vaatimus ”ajatella itse” pätee molempiin.³⁴

Vaikka Maistre syytti koko ”filosofista lahkoo” – esimerkiksi Francis Baconiin, John Lockeen ja David Humeen hän viittasi ”pahuuden opettajina”³⁵ – katsoi hän kuitenkin Voltairen ja Rousseauin olleen vallankumouksen kauhuihin kaikista suurimpia syyllisiä.³⁶ Hän syytti Voltairea moraalien korruptoitumisesta ja Rousseauta poliittisen järjestelmän

³¹ Bradley (1999): 204.

³² Maistre (2006): 10.

³³ ”La philosophie, c’est-à-dire La raison individuelle”. Pranchère (2011): 51.

³⁴ Pranchère (2011): 51.

³⁵ Holmes (1993): 14.

³⁶ Maistre (1996B): 106.

turmelemisesta.³⁷ Ensimmäiseen hän suhtautui kuin henkilökohtaisena vihollisenaan.³⁸ Hänen mukaansa Voltaire oli enemmän syyllinen vallankumoukseen ja sen kauhuihin kuin vaikkapa Jean-Paul Marat, ”sillä hän mahdollisti Maratin olemassaolon ja ehdottomasti syyllistyi suurempaan pahaan kuin Marat”³⁹. Rousseausa Maistre kiukutti erityisesti tämän auktoriteettivastaisuus. Hänen mukaansa kaikkia tämän töitä dominoi ”plebeijimäinen viha kaikkea itsensä yläpuolella olevaa vastaan”.⁴⁰ Maistre syytti ylipäättään kaikkia valistusfilosofia tottelemattomuudesta ja röyhkeydestä vastustaa auktoriteetteja. Hän piti vihaa auktoriteetteja kohtaan oman aikansa suurimpana vitsauksena ja esitti, että ainoa vastalääke kyseiseen pahuuden muotoon olivat pyhät ja kyseenalaistamattomat opit, jotka juuri valistusfilosofit olivat yrittäneet saada ihmiset unohtamaan.⁴¹ Maistren mukaan siis valistukseen ja filosofiaan yleensäkin liittynyt itsenäinen ajattelu oli vaarallista, ja juuri se oli syytä vallankumouksen syttymiseen.

Näin ei ollut kuitenkaan siksi, että valistusfilosofit olisivat koskaan tosiasiaa yllyttäneet tai vaatineet vallankumousta. Sen sijaan heidän suurin syntinsä oli se, että he asettivat kaiken, mihin ihmiset olivat uskoneet, ja minkä nämä olivat luulleet tietävänsä, alttiiksi kritiikille, epäilylle ja kyseenalaistamiselle. Valistus oli hänen mukaansa muun muassa kyseenalaistanut kaiken uskonnollisen ilmoituksen, rinnastanut metafyyssisen totuuden harhaiseksi illuusioksi⁴² ja esittänyt yhteiskunnalliset erot vain ihmisten luomina

³⁷ Maistre (1996B): 106.

³⁸ ”Katso tuota kurjaa naamaa, jota vaatimattomuus ei koskaan väritä (punastuta), noita kuolleita poskikuoppia, jotka yhä vaikuttavat kiehuvan yli irstaudesta ja vihasta... hänen hirvittävää, irvistävää suutaan ja noita huulia, puristettuna julmaan pahanilkisyyteen kuin ne olisivat juuri ponkaisemassa jumalanpilkkua ja sarkasmia!” Maistre (1993): 110.

³⁹ Maistre (2006): 10. Oma käännös. Jean-Paul Marat (1743-1793) oli ranskalainen vallankumousjohtaja, joka tunnettiin miehenä, jolle ihmishenki on halpa: hän oli henkilökohtaisesti vastuussa tuhansien ihmisten mestaamisesta.

⁴⁰ Maistre (1996B): 138.

⁴¹ Maistre (1996B): 176-177.

⁴² Vertaa: Diderot ja *Encyclopédie*: kristinuskon rinnastus taikauskoon ja ehtoollisen kannibalismiin.

konventioina.⁴³ Niinpä tuo loputon kaiken kyseenalaistaminen ja auktoriteettien kieltäminen ei voinut johtaa muuhun kuin yhteiskunnallisen rauhan ja järjestyksen horjumiseen, tuhoon ja raakuuksiin.⁴⁴

Kenties keskeisintä Maistren kritiikissä valistusta, filosofiaa ja niiden seurauksena pitämäänsä vallankumousta vastaan, oli juurikin hänen niihin yhdistämä kestämaton piirre; sokea ja omahyväinen usko ihmisjärkeen ja rationalismiin. Maistren mukaan todellisuuden luonne on enemmän irrationaalinen kuin rationaalinen ja ainoat kestävät asiat ovat irrationaalisia. Tätä perustellakseen hän luettelee pitkä listan esimerkkejä. Hän havainnollistaa ihmismielen ja maailman mysteerisyyttä muun muassa ajatuskokeella, jossa filosofi vieraalta planeetalta tulee meidän maailmaamme ja hänelle kerrotaan, että meillä on kahdenlaisia laillisia tappajia: sotilaita, jotka tappavat viattomia ja pyöveleitä, jotka tappavat syyllisiä. Filosofilta kysytään, kumpaa meidän yhteiskunnassamme sitten arvostetaan ja kumpaa halveksitaan ja syrjitään. Koska filosofi on rationaalinen, hän vastaa pyöveli ja on väärässä. Maistren mukaan tämä osoittaa valistusfilosofian rationalismin olevan tosimaailman psykologiasta vieraantunutta ja näin ollen täysin merkityksetöntä.⁴⁵ Rationaalisuuden sijaan mysteeri ja selittämättömyys ovat oikeita vastauksia, ja ainoastaan ne voivat ylläpitää järjestyksen ja suvereniteetin sekä siten taata valtion säilymisen.⁴⁶

Niinpä mikään, minkä ihminen, järki tai valistus on rakentanut, mikä lepää kritiikin ja kyseenalaistamisen perustalla, ei voi säilyä, sillä se ei voi puolustautua itse itseltään. Jotta kaaokselta ja tuholta välttyttäisiin, ja jotta ihmiset voisivat elää rauhanomaisesti

⁴³ Pranchère (2011): 52.

⁴⁴ Pranchère (2011): 52. McMahon (2001): 102.

⁴⁵ Holmes (1993): 32.

⁴⁶ Berlin (2006): xxv. Maistre viittaa Fredrik Suuren: ”Fredrik II, huolimatta siitä, että hän oli itsekin filosofi, ja joka maksoi näille siitä, että he kehuisivat häntä; edes hän ei pitänyt heitä suuressa arvossa ja perusjärki pakottikin hänet sanomaan sen, minkä jo kaikki tietävät; ”mikäli hän haluaisi menettää valtakuntansa, antaisi hän sen filosofien hallittavaksi”. Maistre (1996B): 77.

yhteiskunnassa, tulee siis tehdä loppu päättymättömälle kysymysten ketjulle ja korvata selkeys ja läpinäkyvyys mysteerillä ja uskomuksilla.⁴⁷ Maistre päätyi kannattamaan jossain määrin jopa obskurantismia eli ajatusta, että on haitallista levittää runsaasti tietoa kansan alimpiin osiin.⁴⁸ Rahvas tulisikin puuduttaa taikasaduilla,⁴⁹ sillä mitä enemmän ihmiset tietävät, sitä enemmän he alkavat valistusfilosofien tavoin kyseenalaistamaan asioita, mikä puolestaan johtaa yhteiskuntarauhan ja järjestyksen järkkymiseen, vallankumoukseen ja terroriin. Maistre ei kuitenkaan täysin usko irrationaalisuuteen, vaan pikemminkin siihen, että asiat ovat hämärän peitossa ihmisiltä, sillä ne ovat kaitselmuksen käsissä ja tutkimattomat ovat herran tiet. Maailmaa hallitsee siis mysteeri, mutta ei täydellinen irrationaalisuus, sillä jumala ei ole irrationaalinen.⁵⁰

Kaikki kestävä tarvitsee siis Maistren mukaan ylleen jumalallisen mysteerin, jotta ihmiset tottelevat, ovat uskollisia, eivätkä rupea kyseenalaistamaan.⁵¹ Niinpä hän esittää, että ”ihmisjärki, jota filosofiaksi kutsutaan, on yhtä hyödytöntä niin valtioiden kuin yksilöidenkin onnellisuudelle” ja ”milloin ihmisjärki on instituutioihin sotkeutunut, se ainoastaan turmelee ja tuhoaa ne”.⁵² Edellä mainituista syistä johtuen Maistre näki valistusfilosofian puhtaasti negatiivisena ja tuhoavana.⁵³ Koska sen ainoa sisältö oli hänen mukaansa ikiaikaisten totuuksien kritisointi, merkitsi se myös intellektuaalisesti nihilismin huipentumaa.⁵⁴

⁴⁷ Berlin (2006): xxiv-xxvi.

⁴⁸ Pranchère (2011): 52. Tekstissä *Quatre chapitres sur la Russie*.

⁴⁹ Holmes (1993): 13.

⁵⁰ Maistre (2006): 84. (Suom. 166.) ”Uskooko joku tosiaan, että politiikan maailma toimii täysin sattumanvaraisesti ja että sitä ei siis järjestelisi, ohjaisi ja elävöittäisi se sama viisaus, joka loistaa myös fyysikaalisen maailman takana?”

⁵¹ Maistre (1996B): 78.

⁵² Maistre (1996B): 82.

⁵³ Mm. Maistre (1996B): 176-177. Maistre (2006): 41. (Suom. 116.) Tämä tosin toistuu muuallakin Maistren kirjoituksissa.

⁵⁴ Pranchère (2011): 55. Maistre tosin käytti ”nihilismin” sijaan termiä ”rienisme”, joka kuitenkin tarkoittaa samaa. Huom: vrt. Postmodernismi tai sosiaalinen konstruktivismi, jotka kritisoiden ajatusta universalismista tai objektiivisuudesta, käytännössä kieltävät totuuden tai objektiivisen tiedon mahdollisuuden. Tämä ristiriidassa sen kanssa, että Maistre on kutsuttu postmodernin edelläkävijäksi.

Kumotessaan dogmaattisia uskomuksia, valistuksen järki vei ihmisiltä heidän syvimmät uskomuksensa, mutta oli kyvytön asettamaan mitään niiden tilalle. Erityisesti Maistre piti inhimillisen kulttuurin peruskivenä uskontoa, jota hänen mukaansa 1700-luvulla kutsuttiin harhaanjohtavasti taikauskoksi.⁵⁵ Hän esitti, että kun luonnollinen kunnioitus kumotaan skeptisismillä, on kaikki menetetty.⁵⁶

Maistre kuitenkin katsoi, että moderni filosofia on samanaikaisesti sekä liian materialistista että omahyväistä kyetäkseen käsittämään yhteiskunnallisen elämän todellisia voimanlähteitä.⁵⁷ Filosofinen, tieteellinen mieli on tottelematon, ylpeydestä pullisteleva sekä irrationaalisesti kiinnittynyt dogmaattiseen kyseenalaistamiseen. Turhamaisuudessaan filosofia ja tiede ovat kuin myrkkyä⁵⁸, ja mitä nokkelampi, aktiivisempi ja lahjakkaampi filosofi, sitä suurempaan tuhoon hän on kykenevä.⁵⁹

Maistren suhde järkeen ja tieteeseen ei kuitenkaan ollut aivan niin yksiselitteinen kuin, mitä on ollut tapana ajatella. Siinä, missä esimerkiksi vielä Berlin on kuvannut Maistren suhteen niihin ehdottoman kriittisenä ja periksiantamattomana, esittää Armenteros, ettei tämä hylännyt täysin järjen konseptia, vaan vain sellaisen encyclopedisteihin liittämänsä a priori –henkisen järjen, jota hän piti sokeana teeskentelijänä, joka tyrmäsi kaikki sellaisten rakentamat ajatusrakennelmat, jotka olivat sen itsensä kanssa erimielisiä.⁶⁰ Maistre katsoi, että tiede on kuin tuli: hyödyllinen omassa rajoitetussa paikassaan, mutta haitaksi suuremmassa mittakaavassa. Jos tiede pääsee vaikuttamaan vapaasti ja tulee yleiseen tietoon, se on myrkkyä, mutta mikäli se pitää intellektuellit puuhastelemassa omiaan, jolloin nämä

⁵⁵ Maistre (2006): 41. (Suom. 116.)

⁵⁶ Holmes (1993): 23.

⁵⁷ Maistre (2006): 57. (Suom. 134.)

⁵⁸ Maistre (1996B): 102.

⁵⁹ Maistre (1996B): 104.

⁶⁰ Armenteros (2011B): 222.

eivät puutu vaarallisine ideoineen aiheisiin, jotka eivät heille kuulu, on se hyvinkin hyödyllistä.⁶¹

Oleellista tässä oli jälleen Maistren syytös valistusfilosofian, eli filosofismin pyrkimyksestä vaikuttaa ennen kaikkea politiikkaan. Hän esitti, että ”valtio-opillisen teorian ja perustuslaillisen lainsäädäntötyön välillä on samankaltainen ero kuin runousopin ja runouden välillä”⁶², ja että nämä kaksi lahjakkuuden lajia sulkevat ehdottomasti toisensa pois.⁶³ Näin ollen, esittäessään, että ihminen voi olla lahjakas vain joko teoriassa *tai* käytännössä, oli Maistren tarkoituksena osoittaa, kuinka kestäättömiä olivat valistusfilosofien pyrkimykset vaikuttaa yhteiskunnallisiin asioihin.

Pyrkiessään tekemään tyhjäksi valistusfilosofien utopistisina näkemänsä pyrkimykset muuttaa yhteiskuntaa paremmaksi, päätyi hän tekemään selkeän kahtiajaon teorian ja käytännön välille. Konservatiivisessa ajatustraditiossa onkin ollut tyypillistä ajatella sitä, kuinka asiat ovat (realismi, konkretia), eikä sitä, miten niiden tulisi olla (valistuksen idealismi).⁶⁴ Myös Maistre asettui kysymyksessä yksiselitteisesti käytännön puolelle ja kuvasi toistuvasti valistusajattelijoiden abstrakteja ideoita ja teorioita absurdeiksi illuusioiksi ja vaarallisiksi haavekuviksi, joilla ei ole mitään tekemistä todellisuuden kanssa.⁶⁵ Hän kielsi täysin kaikki sellaiset valistukseen liittämänsä abstraktiot kuin ”luonto”, ”ihminen” tai

⁶¹ Holmes (1993): 23.

⁶² Maistre (2006): 52. (Suom. 128.)

⁶³ Maistre (2006): 52. (Suom. 129.)

⁶⁴ Armenteros (2011C): 2.

⁶⁵ Mm. Maistre (1996B):134. Viittaa samassa kohtaan myös valistusajattelijoihin ”sofisteina”. Sama ajatus myös Maistre (1993): 61. Maistre (1996B): 131, 156. Jo Burke oli kuvannut valistuksen abstraktioita ”haavekuvina”, ”pilvinä” ja ”illuusioina”. Häneltä juontuikin ajatus siitä, että mikä tahansa pyrkimys muuttaa vallitsevaa järjestystä merkitsee utopismia, mikä päättyy aina katastrofiin. Sternhell (2010): 62. Maistren mukaan esimerkiksi Rousseau ei vähät välitä historiasta tai kokemuksesta, vaan kuten muutkin valistusfilosofit, hän yksinomaan esittää abstrakteja väitteitä ja teorioita, joita ei edes yritä osoittaa tosiksi – joille ei löydy lainkaan todistusaineistoa tai perustaa konkreettisesta todellisuudesta. Maistre (1996B): 138.

”luonnolliset oikeudet”.⁶⁶ Maistre esittää, ettei valistusfilosofoille mikään kelpaa, sillä he eivät koskaan ajattele asioita konkretian tasolla, vaan ovat jämähtäneitä utopistiseen ideatodellisuuteensa, jossa realismi ei näyttele minkäänlaista roolia.⁶⁷ Juuri tämä inho abstraktioita ja teorioita kohtaan onkin Maistren valistuskritiikin kaikkien eri komponenttien taustalla. Se on näin ollen myös keskeisimpiä piirteitä hänen ajattelussaan, jota vasten kaikkia hänen kirjoituksiaan tulisi peilata. Maistre ei ole kuitenkaan tässäkään asiassa aina täydellisen johdonmukainen.

2.2 Naiivi usko ihmiseen

Yksi Maistren kritisoimista valistuksen abstraktioista on ajatus ihmisyydestä. Hänen mukaansa ei ole olemassa abstraktia *ihmisyyden* entiteettiä, johon vedoten voitaisiin sanoa, että kaikki ihmiset ovat pohjimmiltaan yhtä ja samaa ihmiskuntaa ja siten saman arvoisia.

Vuoden 1795 perustuslaki on kaikkien edeltäjiensä tavoin laadittu *ihmistä* ajatellen. Mutta nyt vain on niin, että mitään *ihmistä* ei ole tässä maailmassa olemassakaan. Olen elämäni mittaan tavannut ranskalaisia, italialaisia, venäläisiä... Kiitos Montesquieun, tiedän jopa, että joku voi olla persialainen. Mutta, mitä tulee ihmiseen,

⁶⁶ Lebrun (1967): 38-42. Garrard (2003): 124-125. Berlin (2006): xv-xvi. Luonnolliset oikeudet, jotka usein rinnastetaan ihmisoikeuksiin.

⁶⁷ Maistre (1996B): 176. Kuitenkin, Maistre ihaili Platonia ja otti erityisen runsaasti vaikutteita uusplatonisteilta (etenkin Origen Alexandrialainen), (Armenteros & Lebrun (2011): 5.), mikä on erikoista ottaen huomioon, että juuri Platonia pidetään idealististen abstraktioiden isänä. Platonin ääni ja jonkinlainen usko universaaleihin paistaa esim. tästä lainauksesta: Älkäämme kuitenkaan sekoittako toisiinsa asioiden periolemusta ja niiden vaihtelevia muunnoksia: ensin mainitut pysyvät muuttumattomina vuodesta toiseen; jälkimmäisessä suhteessa ainakin asioihin perehtymättömät näkevät vähintään pintapuolisia muutoksia, vaikka harjaantunut katse porautuukin helposti niiden vaatteiden lävitse, joihin ikuinen luonto ajan ja paikan mukaan vaihtelevasti verhoutuu. Maistre (2006): 33. (Suom. 105.)

täytyy minun todeta, että häntä en ole koskaan tavannut; jos hän onkin olemassa, on hän täysin vieras minulle.⁶⁸

On kuitenkin kiinnostavaa, että vaikka Maistre kritisoi voimakkaasti valistuksen universaalia ja abstraktia ajatusta ihmisestä ja ihmisluonnosta, viittaa hän kuitenkin myös itse toistuvasti teoksissaan ”ihmisluontoon”. Tähän epäjohdonmukaisuuteen ja loogiseen ristiriitaan kompastumista selittää se, ettei Maistre tyytynyt ainoastaan kritisoimaan oletusta abstraktista ihmisluonnosta, vaan lisäksi hän halusi osoittaa, että valistuksen, ennen kaikkea Rousseauin optimistinen näkemys ihmisen perimmäisestä hyvyydestä on virheellinen, ja päinvastoin ihminen on perisynnin vuoksi auttamatta syntinen ja paha. Tämä ristiriita on nähdäkseni eräs Maistren valistuskritiikin suurimpia heikkouksia.

Maistre saattaa yhdessä ja samassa teoksessa, usein peräti samassa luvussa, ensin naljailla ”valistusfilosofien mielikuvitusmaailmassa asusteleavasta myyttisestä ihmisestä”⁶⁹ tai Rousseauin ja Kantin oletuksesta, että kaikki ihmiset kuuluvat yhteen ja samaan ihmiskuntaan⁷⁰, ja toisaalta puhua itse ”ihmisluonnon olemuksesta”. Teoksen *De l'État de nature* kaksi ainoaa lukua esimerkiksi ovat ”ihminen on pohjimmiltaan sosiaalinen” ja ”ihminen syntyy olemukseltaan osittain pahana”.⁷¹ Maistre myös usein viittaa johonkin ihmisluonnon muuttumattomaan luonteeseen.⁷² Esimerkiksi teoksessa *De l'État de nature* hän kirjoittaa, että ”Suorin ja viisain tie ihmisen ja tämän luonnon tuntemiseen on kiistatta se, millainen hän on aina ollut”, ja tämän osoittaa hänen mukaansa historia.⁷³ Maistren kuvailut ihmisluonnosta vaikuttaisivat kumoavan hänen omat väitteensä siitä, ettei

⁶⁸ Maistre (2006): 53. (Suom. 130.)

⁶⁹ Maistre (2006): 53. (Suom. 130.) Maistre (1996B): 23: ”Filosofien mielikuvitusihminen on vieras valtiomiehelle, joka käsittelee vain sitä, mikä on oikeasti olemassa.”

⁷⁰ Maistre (1996A): 7. Sternhell (2010): 46.

⁷¹ ”L’homme est sociable par son essence” ja L’homme naît mauvais dans une partie de son essence”.

⁷² Mm. Maistre (2006): 85. (Suom. 168.)

⁷³ Maistre (1996A): 21.

mitään yleistä voida ihmisestä sanoa – että olisi vain partikulaareja, ranskalaisia ja italialaisia, mutta ei sellaista entiteettiä kuin *ihminen*.

Teoksen *De l'État de nature* aluksi Maistre pyrkii osoittamaan Rousseau'n *Tutkielma ihmisten välisen eriarvoisuuden alkuperästä ja perusteista* -teoksessa esittämän väitteen ihmisen perimmäisestä hyvydestä luonnontilassa, ennen yhteiskunnan ja sivistyksen turmelevaa vaikutusta, paitsi perusteettomaksi, myös läpikotaisin naurettavaksi. Hän pitää tätä ajatusta Rousseau'n ajattelun peruspremissinä ja redusoi sen syllogistiseen muotoon: ”Ihminen on hyvä, jos hänen paheensa eivät ole peräisin hänen luonnostaan. Kaikki ihmisen paheet kumpuavat yhteiskunnasta, joka on luonnonvastainen. Niinpä ihminen on luonnostaan hyvä.”. Maistren mukaan kaikki Rousseau'n työt lepäävät tämän ”huteran hiekkakasan” päällä.⁷⁴

Hän argumentoi tätä ajatusta vastaan pyrkimällä osoittamaan, ettei mitään Rousseau'n kuvaamaa luonnontilaa ole koskaan ollutkaan – ja mikä vielä tärkeämpää, ei ainakaan ihminen ole sellaisessa koskaan elänyt.⁷⁵ Päinvastoin Maistren mukaan ihminen on sosiaalinen olento, jota ei ole koskaan historiassa havaittu muualta kuin yhteiskunnasta. Vasta yhteisö ja yhteiskunta ovat tehneet ihmisestä ihmisen.⁷⁶ Siinä, missä Rousseau katsoi suuren osan modernia yhteiskuntaa olevan luonnonvastaista, esittää Maistre, että vallitseva järjestys on luonnollinen järjestys ja yhteisöllinen elämä on ihmisille luonnollista.⁷⁷ Hän pilkkaakin Rousseaut siitä, kuinka kovasti tämä ylistää ”villejä” näiden hyvydestä ja esittää näiden olojen olevan ihmisille parhaimmat ja luonnollisimmat.⁷⁸ Maistre mainitsee esimerkkinä ”Amerikan villit”, joita hän kuvailee brutaaleiksi ja julmiksi olennoiksi. Hänen

⁷⁴ Maistre (1996A): 35.

⁷⁵ Maistre (1996A): 17-18.

⁷⁶ Maistre (1996A): 17-18.

⁷⁷ Maistre (1996A): 30.

⁷⁸ Maistre (1996A): 8.

mukaansa heillä ei ole järkeä eikä moraalia, mutta kaikkia mahdollisia paheita niidenkin edestä.⁷⁹

Maistre vastustaa ylipäättään valistuksen optimistista käsitystä ihmisestä. Hänen ihmiskuvansa on varsin synkkä verrattuna optimistisiin valistusfilosofoihin: ”Ihminen on paha, hirvittävän paha”.⁸⁰ Valistusfilosofien optimismia vastaan Maistre esittää, etteivät nämä ymmärrä ihmisluonnon perimmäistä väkivaltaisuutta. Teoksessa *Considérations sur la France*, luvussa, jonka hän on nimennyt ”Ihmissuvun väkivaltaisesta tuhoamisesta”, hän luettelee pitkän listan esimerkkejä, joiden katsoo todistavan, että koko ihmiskunnan historia on kuin teurastusten pitkää sarjaa.⁸¹ Harva edes tämän maltillisia piirteitä korostanut tutkija onkaan kiistänyt sitä, että Maistren ihmiskuva on auttamattoman pessimistinen. Tätä ilmentää erityisen hyvin Maistren *Les soirées de Saint-Pétersbourg* –teoksen kohta:

Ihminen tappaa hankkiakseen ruokaa ja hän tappaa vaatettaakseen itsensä. Hän tappaa suojellakseen itseään ja hän tappaa hyökätäkseen. Hän tappaa puolustautuakseen ja hän tappaa viihdyttääkseen itseään. Hän tappaa tappamisen vuoksi.⁸²

Kuten jo mainittua, oleellista Maistren kritiikissä ihmisen perimmäistä hyvyyttä kohtaan oli hänen vankka uskonsa perisyntiin. Tästä syystä hänen oli mahdotonta hyväksyä ajatusta ihmisten perimmäisestä viattomuudesta.⁸³ Ihminen on luonnostaan syntinen, itsekäs sekä paha, ja kaikki historiallinen jatkumo vääryyttä, epäoikeudenmukaisuutta, julkista ja yksityistä kurjuutta, kärsimystä ja sotaa, on suoraa tulosta ihmisen syntiinlankeemuksesta.⁸⁴

⁷⁹ Maistre (1996A): 9.

⁸⁰ Maistre (1993): 113. Oma käännös.

⁸¹ Maistre (2006): 24. (Suom. 96.)

⁸² Maistre (1993): 216, oma käännös.

⁸³ Constantinidés (2011): 116.

⁸⁴ Lebrun (1993): xxi.

Hobbes oli ollut oikeassa: ihminen on susi ihmiselle – ja vielä pahempaakin. Susilla sentään on jonkinlaista sisäsyntyistä itsehillintää, mikä ihmisiltä puuttuu.⁸⁵ Itsehillinnällä Maistre oletettavasti tarkoitti sitä, että ihmiset paitsi tietävät, myös hyväksyvät oman, luontaisen paikkansa maailmassa – Jumalan säättämässä yhteiskuntajärjestyksessä – eivätkä ala kapinoida tuota jumallista, vahvan hierarkkista yhteiskuntajärjestystä vastaan.⁸⁶

Vaikka ihminen on perisynnin vuoksi jo pohjimmiltaan paha, tekee valistusfilosofia hänestä vieläkin turmeltuneemman. Maistre syytti valistusta toisin sanoen myös moraalisesta epäonnistumisesta.⁸⁷ Hänen mukaansa valistusfilosofia teki ihmisistä sydämettömiä ja omaa etuaan tavoittelevia; se ajoi ihmisiä laiskuuteen, pahantahtoisuuteen, itsekkyyteen, kapinointiin ja kaikkiin paheen eri muotoihin.⁸⁸

Vaikka yhtäältä Maistre katsoi, että kaikki tässä todellisuudessa on jumalallisen Kaitselmuksen käden ohjaamaa, piti hän myös kiinni ihmisen tahdon vapaudesta. Muutenhan hänen olisi täytynyt myöntää valistusfilosofien ja vallankumousjohtajien syyttömyys, mikäli

⁸⁵ Padgen (2013): 318-319. Gerholm & Magnusson (1983): 497.

⁸⁶ Kapinointi horjuttaa yhteiskuntarauhaa ja järjestystä, mikä saattaa puolestaan johtaa vallankumoukseen, terroriin ja kaaokseen.

⁸⁷ Maistre (2006): 47.

⁸⁸ Armenteros & Lebrun (2011): 7.

ihmisellä ei olisi mahdollisuutta tehdä Kaitselmuksen ohjauksessa omia valintojaan.⁸⁹ Hänen mukaansa kaikki pahuus johtuu juuri ihmisen vapaasta tahdosta.⁹⁰

Vaikka ihmisillä on vapaa tahto, eivät he Maistren mukaan ole toiminnassaan johdonmukaisia tai rationaalisia. Päinvastoin hän katsoo ihmisen olevan mysteeri ja täynnä ristiriitoja.⁹¹ Hän puhuu Platonin hengessä ihmisten sisäsyntyisestä epävakaudesta ja haarauneesta luonnosta – siitä, kuinka ihmisissä vaikuttaisi olevan vastakkaisia voimia, jotka repivät häntä eri suuntiin.⁹² Ihmiset ovat heikkoja ja sokeita eikä heidän tahtonsa ole vakaa. Holmesin mukaan Maistre näki jokaisen yksilön pienoiskokoisena taistelutantereena, kosmisen hyvän ja pahan välisen taistelun ilmentymänä. Ihminen on siis kuin mikrokosmos universaalista kaaoksesta, minkä vuoksi hänellä ei ole vakaita tai johdonmukaisia preferenssejä: hän ei yksinkertaisesti tiedä, mitä haluaa.⁹³ Maistre todisteli tätä ihmisen tahdon heikkoutta ja irrationaalisuutta esittäen, että edes helvetin kauhuihin järkkymättömästi uskova ihminen ei tee mitään välttääkseen syntiä.⁹⁴ Tällainen näkemys oli suunnattu täysin valistusajattelijoiden rationaalisen ja autonomisen yksilön ihannetta

⁸⁹ Parhaiten Maistren käsitys tahdon vapauden ja Kaitselmuksen suhteesta ilmenee *Considérations*-teoksen ensimmäisessä kappaleessa: ”Mikään ei ole niin ihailtavaa tässä universaalissa jumalallisessa järjestyksessä kuin se, kuinka vapaat olennot toimivat Kaitselmuksen käden alaisuudessa. Kuin vapaina orjina, ne toimivat samanaikaisesti sekä oman tahtonsa mukaan että välttämättömyyden ehdoilla: ne siis todella tekevät sen, mitä tahtovat pystymättä kuitenkaan häiritsemään yleistä suunnitelmaa. Jokainen näistä olennoista on oman toimintasäteensä keskiössä, ja tuon säteen halkaisija vaihtelee sen mukaan kuin Ikuinen Maanmittari hyväksi näkee; Hän pystyy suunnata ja säädellä ihmisen tahtoa koskaan kuitenkaan turmelematta tahdon perimmäistä vapautta.” Maistre (2006): 3. Lähes sama ajatus esiintyy myös teoksessa *Étude sur la souveraineté*. Maistre (1996B): 151.

⁹⁰ Barbeau (2011): 173.

⁹¹ Maistre (1996A): 34.

⁹² Maistre (1996A): 38: ”Hän tahtoo pahaa, mutta tahtoiisi haluta hyvää. Hän toimii itseään vastaan.”

⁹³ Holmes (1993): 19.

⁹⁴ Holmes (1993): 20.

vastaan. Yksilö ei siis ole rationaalinen, autonominen toimija, vaan vain pelinappula suuressa kokonaisuudessa, jota hän ei voi hallita eikä ymmärtää.

Johtuen ihmisten heikkoudesta, epävakaudesta ja pahuudesta eivät he ole kykeneviä ohjaamattomaan vapauteen ja vastuuseen⁹⁵, jota valistusfilosofit olivat heille vaatineet. Tästä syystä voimakas hallinto, suvereeni ja lait ovat Maistren mukaan elintärkeitä. ”Koska ihminen on paha, täytyy hänen olla hallittu.”⁹⁶ Maistre siis katsoi, että johtuen valistusfilosofien naiivista ja virheellisestä uskosta ihmisten perimmäiseen hyvyyteen ja rationaalisuuteen, he uskoivat, etteivät ihmiset tarvitsisi paitsi poliittisia auktoriteetteja, myöskään kaikista ylimmäistä päätöksentekijää, jumalaa.

2.3 Uskonnottomuus ja moraalin rappeutuminen

Maistre hahmotti valistuksen ja Ranskan vallankumouksen salaliittona Jumalan tahtoa, kristillistä sivilisaatiota ja niihin perustuvaa poliittista järjestystä vastaan. Tätä hän käsiteli erityisesti *Considérations*-teoksensa luvussa ”Mietteitä Ranskan vallankumouksen uskonnonvastaisesta perusolemuksesta”. Kuten jo todettua, hän uskoi oman aikansa ihmisten todistavan ”erästä suurinta ihmissilmien koskaan näkemää spektaakkelia”, ratkaisevaa kuolinkamppailua filosofismin eli valistusfilosofian ja kristinuskon välillä.⁹⁷ Ranskan vallankumous ja sen pyrkimykset heikentää katolisen kirkon valta-asemaa merkitsivät Maistrelle tämän konkreettista ilmentymää, mitä hän piti puistattavana.

Pyhäköt on suljettu, ja ne avataan vain silloin, kun niitä tarvitaan meluisten väittelyiden areenaksi tai villiintyneiden kansanjoukkojen bakkanaalien näyttämöksi. Alttarit on kaadettu; kaduilla on nähty piispallisiin asuihin puettujen saastaisten

95 Esimerkiksi demokratiaan.

96 Maistre (1996A): 37.

97 Maistre (2006): 45. (Suom. 120.)

eläinten kulkueita; ehtoollislakkeja on käytetty astioina kauhistuttavissa orgioissa; niiden alttareiden ympärillä, jotka vanha usko koristeli loistavin kerubinkuvin, esiintyvät nyt prostituoidut.⁹⁸

Juuri Maistren oletama valistuksen uskonnonvastaisuus oli hänelle eräs sen kestäättömmimmistä piirteistä. Hän oletti eräiden oman aikansa ihmisten suorastaan vihaavan Jumalaa.⁹⁹ Maistre katsoi, että 1700-luvun valistusfilosofia pyrki nimenomaisesti erottamaan ihmisen jumalasta, mikä teki siitä paitsi ehdottoman ateistisen, myös peräti satanistisen suuntauksen. Tästä uskontovihamielisestä ”sairaudesta” hän käytti ilmaisua *théophobie*.¹⁰⁰ Valistus ja Ranskan vallankumous edustivat teofobian huipentumaa, mutta sen juuret ulottuivat hänen mukaansa protestantismiin, sitä seuranneisiin gallikanismiin¹⁰¹ ja jansenismiin¹⁰² sekä 1600-luvun empirismiin.¹⁰³

Maistren mukaan sekä valistus että vallankumous olivat hengeltään protestanttisia sikäli, että ne tuhosivat kaikki välilliset auktoriteetit ja tekivät etiikasta vain henkilökohtaisen omatunnon kysymyksen, mikä taas johti moraalin rappeutumiseen.¹⁰⁴ Tuo puolestaan merkitsi hänestä yleisten tuomioistuinten mahdottomuutta, sillä kaikilla oli nyt henkilökohtainen ja toisistaan poikkeava käsitys oikeasta ja väärästä, mikä hänelle muodosti protestantismin ytimen. Kun kaikki opit ja käsitykset on alistettu ihmisen omalle harkinnalle, voi hän tulkita niitä, miten sattuu sekä hylätä tai hyväksyä niitä, kuinka vain sattuu

⁹⁸ Maistre (2006): 48. (Suom. 123.)

⁹⁹ Maistre (2006): 41. (Suom. 116.)

¹⁰⁰ Maistre (1993): 147-148.

¹⁰¹ Uskonnollis-poliittinen oppi, joka korosti Ranskan katolisuuden erityisluonnetta, ja pyrki tekemään Ranskan kirkon mahdollisimman itsenäiseksi paavin vallasta.

¹⁰² Jansenismi oli katolisen kirkon sisällä vaikuttanut vastaliike jesuiittojen ajattelulle, jonka jäsenet ajatuivat skismaan muun kirkon kanssa ja perustivat oman kirkon.

¹⁰³ Pranchère (2011): 52.

¹⁰⁴ Vaikka ihminen on siis jo perisynnin vuoksi paha, tekee valistusfilosofia hänestä vieläkin turmeltuneemman. Valistusfilosofia tekee ihmisistä sydämettömiä ja omaa etuaan tavoittelevia; se ajaa ihmisiä laiskuuteen, pahantahtoisuuteen, itsekkyyteen, kapinointiin ja kaikkiin paheen eri muotoihin. Armenteros & Lebrun (2011): 7.

päättämään.¹⁰⁵ Tästä puolestaan seuraa, ettei minkäänlainen konsensus oikeasta ja väärästä tai muistakaan yhteisistä periaatteista ole mahdollinen. Tämä paljastaakin jännitteen Maistren uskonnollisen ja muun ajattelun välillä. Vaikka toisaalta Maistre kallistui lähes asiassa kuin asiassa partikularismiin¹⁰⁶ ja sen seurauksena relativismiin, määritteli hänen katolista, uskonnollista ajatteluaan voimakas universaaliuden korostaminen.¹⁰⁷

Maistresta protestanttinen omantunnon vapaus merkitsi siis käytännössä vapautta etiikasta ja yhteiskunnallisesta solidaarisuudesta, ja johti yksilöllisyyden ihannointiin, mikä puolestaan synnytti valistuksen ja vallankumouksen.¹⁰⁸ Näin ollen hänestä niin Luther, Calvin, Locke, Voltaire kuin Rousseaukin vaikuttivat olleen vain yhden ja saman hydran päitä.¹⁰⁹ Kantin valistukseen liittämää lausahdusta ”Sapere Aude!” Maistre tuli nimittämään individualismiksi¹¹⁰, ja sitä hän piti erityisen satanistisena. Hänestä lausahduksen korostama ”itse ajattelemisen” tarkoittaa ajattelua ilman Jumalaa, ja toisaalta ajattelua ilman universaalin totuuden auktoriteettia, jolla hän tarkoitti nimenomaisesti katolista uskoa.¹¹¹ Maistre katsoi valistuksen ja vallankumouksen merkitsevän yksilön järjen kapinaa yleistä järkeä vastaan ”eikä mitään sen pahempaa voisi ajatellakaan”.¹¹² Juuri valistuksen korostama individualismi teki siitä hänen silmissään kovin uskonnon vastaista.

105 Bradley (1999): 207. Tässä Maistren ajattelu ajautuu umpikujaan, sillä hän oli toisaalta relativisti, ja vastusti universaaleja yleistyksiä.

106 Partikularismi kiistää ajatuksen, että voitaisiin puhua universaaleista, abstrakteista ja ajattomista, historiallis-materiaalisesta kontekstistaan riippumattomista ideoista tai totuuksista, jotka ihmiset voivat tavoittaa järkeään käyttämällä. Se vastustaa universalistista idealismia ja katsoo, että kaikki asiat ovat suhteessa omaan aika-avaruudelliseen, historiallis-materialistiseen kontekstiinsa.

107 Jean-Yves Pranchère huomauttaakin Maistren korostaneen universaalia hengellisyyttä, mikä hänelle muodosti kaiken moraalin pohjan. Pranchère (2011): 57-58.

108 Pranchère (2011): 57-58.

109 Pranchère (2011): 51.

110 Maistre oli tietävästi ensimmäinen, joka käytti termiä individualismi. Pranchère (2011): 49.

111 Pranchère (2011): 51.

112 Gerholm & Magnusson (1983): 497. Constantinidès (2011): 110.

Protestantismista alkanut, mutta valistuksessa ja Ranskan vallankumouksessa huipentunut kapinallinen kehitys, teofobia, johti Maistren mukaan välttämättä vallankumoukselliseen kuninkaanmurhaan, joka ei merkinnyt hänelle ainoastaan valtavaa maallista rikosta, vaan myös jumalanmurhaa.¹¹³ Koska jumala oli säättänyt maallisen järjestyksen sellaiseksi kuin se oli sekä antanut suvereenille tämän valtaoikeuden¹¹⁴, olivat paitsi kaikki rikkomukset suvereenia vastaan, myös pyrkimykset muuttaa vallitsevaa yhteiskuntajärjestystä tai ihmisen omaa paikkaa siinä, pohjimmiltaan näin ollen hyökkäyksiä jumalaa ja tämän tahtoa vastaan.¹¹⁵ Maistre uskoi valistusfilosofien hyökkäävään jumalaa ja uskontoa vastaan johtuen näiden voimakkaasta vastenmielisyydestä kaikkia auktoriteetteja kohtaan, sillä jumala oli kaikista korkein auktoriteetin symboli.¹¹⁶

Maistren mukaan merkkejä tästä jumalan kieltävästä teofobiasta löytyy kaikista 1700-luvun filosofisista teoksista. ”Vaikka niissä ei olisi suoraan lausuttu ”jumalaa ei ole”, mikä olisi ”saattanut johtaa fyysisiin hankaluuksiin,”¹¹⁷ oli niiden viesti Maistren mukaan selvä. Hänestä niistä kaikista välittyi, nykyään deistiseksi kuvattu ajatus, ettei jumala ole lainkaan läsnä maanpäällisissä asioissa – ”jumala ei ole siellä”¹¹⁸. Maistre katsoi, että jopa kyseisen aikakauden etevimmätkin kirjoittajat kielsivät luomisopin, mikä hänestä tarkoitti, ettei tuo filosofia ollut käytännössä mitään muuta kuin ateismia.¹¹⁹ Hänen mukaansa pelkästään suurimman olennon unohtaminen oli riittävä painamaan peruuttamattoman kirouksen polttomerkin tämän filosofian edustajiin, puhumattakaan niistä, jotka häntä kehtasivat peräti

¹¹³ Pranchère (2011): 52.

¹¹⁴ Divine right of kings –ajatus. Tästä lisää kappaleessa seuraavassa pääluvussa.

¹¹⁵ Maistre (1996B): 46: ”Kaikki maailman teistit olisivat epäilemättä yhtä mieltä siitä, että se, joka rikkoo lakeja, vastustaa itse jumalallista tahtoa tehden itsestään syyllisen jumalan edessä, vaikka hän olisikin rikkonut vain ihmisten tekemiä määräyksiä; koska juuri jumala teki ihmisestä sosiaalisen olennon, ja koska hän siten tahtoi yhteiskunnan, tahtoi hän myös suvereniteetin ja lait, joita ilman yhteiskuntaa ei voi olla olemassa.”

¹¹⁶ Holmes (1993): 20.

¹¹⁷ Maistre (1993): 147-148.

¹¹⁸ Maistre (1993): 147-148.

¹¹⁹ Maistre (1993): 147-148.

halveksia.¹²⁰ Tähän liittyen Maistrella oli epäilemättä erityisesti Voltaire mielessä, sillä juuri tämä oli kärkeäimmin pilkannut kirkkoa ja Raamatun epäjohdonmukaisuuksia.

Maistren inho ennen kaikkea ranskankielistä 1700-luvun valistusfilosofiaa kohtaan selittynee sille tunnusomaisen ja erityisen voimakkaan uskonnon, ennen kaikkea katolisen kirkon vastustuksen kautta. Hän kirjoittikin, että ””Järjen jumalatar” teki voimakkaimmat hyökkäyksensä kristinuskoa vastaan juuri Ranskassa: vihollinen hyökkäsi suoraan linnoitukseen.”¹²¹ Järjen jumalattarella Maistre viittasi pilkallisesti vallankumouksellisessa Ranskassa hetkelliseen ateistiseen uskontoon, *Culte de la Raison*, jonka tarkoituksena oli kitkeä taikauskoon rinnastettu kristinuskko ja korvata se tunnustuksettomalla kansalaisuskonnolla. Kyseisessä liikkeessä näkyi vahvasti Rousseau’n vaikutus. Vaikka tämä kritisoi voimakkaasti historiallista kristinuskkoa, esitti hän, että jonkinlaisen kansalaisuskonnon synnyttäminen olisi yhteiskunnallisesti tarpeellista. Maistre oli toki uskonnon yhteiskunnallisesta tarpeesta samaa mieltä Rousseau’n kanssa, mutta hänelle oli selvää, ettei kristinuskolle ole Euroopassa vaihtoehtoa.¹²² Ennen kaikkea Maistre kritisoi tässäkin ajatusta, että ihmiset voisivat itse luoda järkensä avulla jotain, joka kestäisi ja toimisi yhteiskunnan yhteen liimaavana sementtinä, sillä vain jumalallista alkuperää ja mysteerin peitossa olevat asiat voivat todella kestää. Tätä hän todisteli esittämällä:

Näytettäköön toinen uskonto, joka perustuu kokonaisuudessaan ihmeeseen ja joka julistaa maailmalle täysin ihmisjärjen ylittäviä dogmeja, mutta johon kuitenkin suuri osa ihmissukua on uskonut tuhannen vuosisadan ajan. (...) Kun miettii tätä suurenmoista oppijärjestelmää, on kaiken todennäköisyyden valossa kaikkein luontevinta tulla siihen johtopäätökseen, että kyseessä on alkuperältään jumalallinen

¹²⁰ Maistre (2006): 41. (Suom. 116.)

¹²¹ Maistre (2006): 21. (Suom. 92.)

¹²² Lebrun (1996): xix.

instituutio. Jos se olisi ihmistekoa, ei meidän olisi mahdollista selittää sen menestystä.¹²³

Osoittaakseen argumenttinsa pätevyyttä, Maistre vertailee kristinuskoa ja vallankumouksellisten kehittämää järjen jumalattaren kulttia. Siinä, missä kristilliset ideat ovat saaneet ihmiset vuosisatojen ajan kokoontumaan yhteisiin kansanjuhliin – milloin pyhän Johanneksen, milloin pyhän Benedictuksen nimissä – eivät hänen mukaansa Ranskan sen hetkiset hallitsijat saa mitään vastaavaa aikaiseksi, vaikka kuinka käskisivät kansaa kokoontumaan tiettyinä aikoina tiettyyn paikkaan ja tanssimaan.¹²⁴ Siispä kaikki kestävä perustuu välttämättä jumalalliseen mysteeriin, ei ihmisjärkeen tai mihinkään inhimillistä alkuperää olevaan.¹²⁵

Kuitenkin, vaikka en epäile, etteikö Maistre olisi ollut aidosti vakaumuksellinen katolilainen, eivät hänen ajatuksensa useinkaan edustaneet valtavirtaista katolilaista ajattelua.¹²⁶ Toisinaan hänen perustelunsa katolisen uskon ja kirkon puolesta vaikuttavat jopa yllättävästi implikoivan, että kyse olisikin ensisijaisesti realismista ja käytännöllisestä hyödystä – historiassa hyväksi todetusta välineestä yhteiskuntarauhan ja järjestyksen säilyttämiseen – kuin siitä, että juuri ne olisivat itseisarvoisesti ylivertaisia. Tällaisia kysymyksiä herää erityisesti kahdesta Maistren *Considérations sur la France* -teoksessa esittämästä kohdasta:

¹²³ Maistre (2006): 46. (Suom. 121.)

¹²⁴ Maistre (2006): 44. (Suom. 118-119.)

¹²⁵ Maistre (2006): 42. (Suom. 117.)

¹²⁶ Hän muun muassa näki paljon hyvää ja totuudellista muissakin uskonnollisissa järjestelmissä, myös pakanuudessa, sekä saattoi toisinaan huolettomasti puhua Jupiterista tarkoittaessaan juutalaiskristillistä jumalaa. Maistre (2006): 68. (Suom. 147.)

Riippumatta siitä, nauretaanko uskonnollisille ideoille vai pidetäänkö niitä kunniassa, vieläpä riippumatta siitäkin, ovatko nuo ideat tosia vai epätosia, ne yhtä kaikki muodostavat jokaisen kestävän instituution ainoan perustan.¹²⁷

Tuo vaikuttaisi kielivän, ettei sillä ole väliä, ovatko nuo ideat tosia vai epätosia, vaan merkityksellistä on se, että asioiden alkuperä säilyy ihmisten mielissä mysteerinä ja ihmeen omaisena, jolloin niitä ei kyseenalaisteta, mikä puolestaan takaa järjestyksen säilymisen. Maistrea todella huolettaa kyseenalaistamisen ja pluralismin eli moniarvoisuuden yhteiskuntaa ja järjestystä hajottava voima. Puhuessaan varoittavaan sävyyn moraalisten periaatteiden yleisestä heikentymisestä, kilpailevien mielipiteiden moninaisuudesta sekä heikolla pohjalla seisovien monarkioiden järkkymisestä, esittää hän:

Näissä olosuhteissa jokaisen tosi filosofin on nähdäkseni valittava seuraavan kahden vaihtoehdon väliltä: on joko perustettava uusi uskonto tai sitten kristinuskon on nuoruttava jollain aivan poikkeuksellisella tavalla. Valinta määräytyy sen mukaan, mikä on itse kunkin kanta kristillisiin uskontotuuksiin.¹²⁸

Tuo antaa vaikutelman kuin Maistren perustelut uskonnon, ja nimenomaisesti katolisen uskon tärkeydestä olisivatkin varsin pragmaattisia ja melko samanlaisia kuin Rousseauin ajatukset kansalaisuskon tarpeellisuudesta. Teoksessaan *Étude sur la souveraineté*, hän puolestaan viittaa ihailevasti niin antiikin Kreikan kuin Roomankin aikaisiin esimerkkeihin korostaessaan uskonnon tärkeyttä poliittisten instituutioiden kestävyydelle.¹²⁹ Se, että Maistre viittaa toistuvasti antiikin esimerkkeihin ajalta, jolloin kristinuskoa ei vielä ollut edes olemassa, luo niin ikään vaikutelmaa siitä, ettei sillä ole niin merkitystä, mikä uskonto on kyseessä, kunhan vain politiikka on liittoutunut jonkun uskonnon kanssa. Maistre myös

¹²⁷ Maistre (2006): 42. (Suom. 116.)

¹²⁸ Maistre (2006): 45. (Suom. 120.)

¹²⁹ Maistre (1996B): 79.

esittää, että ilman Koraania, ottomaanien valtakunnan koko rakennelma romahtaisi silmänkäänteessä.¹³⁰

Toisaalta on kuitenkin todettava, että Maistren vanhemmalla iällä kirjoittamissa teoksissa, erityisesti teoksissa *Du Pape* (1819) ja *Les Soirées de Saint-Pétersburg* (1821) hänen katolilaisuutensa ilmenee huomattavasti voimakkaammin kuin varhaisissa teoksissa. Erityisesti vanhemman Maistren toiveissa oli siis todennäköisesti ainoastaan vaihtoehto ”kristinuskon nuortuminen”, minkä hän uskoi koittavan filosofismin ja kristinuskon kuolinkamppailun päätyttyä hänen profetoimaansa kristinuskon voittoon.

Maistre oli vakuuttunut, että kristinuskko selviytyisi kyseisestä kamppailusta voittajana, mitä selittää hänen vankkumaton uskonsa historian todistusrvoon. Koska kristinuskko oli läpäissyt kaikki historian testit: se oli selviytynyt sodasta, rauhasta, mestauslavoista, ylpeydestä, nöyryytyksistä, köyhyydestä ja Paavi Leo X:n aikaisesta alennustilasta, oli selvää, että se selviäisi mistä tahansa muustakin koettelemuksesta.¹³¹ Maistre esitti, ettei yksikään toinen instituutio tässä maailmassa voi kilpailla kristinuskon kanssa iässä,¹³² mikä ilmensi sen totuudellisuutta ja jumalallisuutta. Olipa hänen katolisuudessaan enemmän kyse itseisarvosta tai pragmatismista, joka tapauksessa hänen uskonnollisilla pohdinnoillaan oli aina tiivis kytkös yhteiskunnallisiin asioihin.

¹³⁰ Holmes (1993): 22.

¹³¹ Maistre (2006): 47. (Suom. 122.)

¹³² Maistre (2006): 46. (Suom. 121.) Samalla sivulla Maistre esittää katolisen kirkon kannasta eriävän näkemyksenä kristinuskon alkuperästä. Hän ei uskonut, että kristinuskko olisi syntynyt vasta 2000 vuotta sitten, vaan hän esittää, että kristinuskko ”syntyi sinä päivänä, jona syntyi itse aika”.

3. Maistren poliittinen ajattelu

Maistren näkemykset uskonnosta, ihmisestä, ontologiasta ja järjen rajallisuudesta kulkevat käsi kädessä hänen poliittisen ajattelunsa kanssa. Hänen valistuskritiikkinsä poliittinen aspektikin on varsin yhtenevä muiden konservatiivien kanssa. Kuitenkin, lukuisista yhteneväisyyksistä huolimatta, eräät Maistren ajatuksista ja argumenteista valistukseen liittämäänsä poliittista ajattelua vastaan ovat varsin erilaisia suhteessa esimerkiksi Edmund Burken vastaaviin. Joiltain osin ne ovat peräti yllättäviä. Tässä luvussa käsitelen Maistren poliittisen ajattelun eri komponentteja pureutumalla siihen yksityiskohtaisemman tekstuaalisen analyysin keinoin.

3.1 Historia yhteiskunnallisten totuuksien osoittajana

Maistren historiallista ajattelua määrittää vahvasti hänen providentialistinen¹³³ uskonsa kaitselmuksen voimaan ja historian teleologiseen kehitykseen kohti edessä häämöttävää hyvän voittoa pahasta. Kuten Graeme Garrard on todennut, Maistren historiallinen ajattelu muistuttaa huomattavasti enemmän Hegeliä kuin Edmund Burkea, johon häntä on ollut tapana verrata.¹³⁴ Tämä on nähdäkseni osuva luonnehdinta savoijilaisajattelijan historiallisesta ajattelusta, sillä sitä leimaa vahvasti niin Hegelille, muille konservatiiveille kuin Marxillekin yleinen antagonismi, joka näkee maailman itsessään suurena taisteluna.

Maistren ajattelun kaikilla osa-alueilla historia on keskeisessä roolissa – onpa kyse sitten uskonnosta, epistemologiasta, ontologiasta, ihmisluonteesta tai yhteiskunnallisista

¹³³ Uskonnonfilosofinen kanta, jonka mukaan ihmiskunnan kehitys määräytyy ylhäältä käsin jumalallisen kaitselmuksen ohjaamana kohti suurempaa hyvää.

¹³⁴ Garrard (2003): 121.

kysymyksistä. Maistren historianfilosofiset näkemykset ovat tiiviissä kytöksessä hänen poliittisen ajattelunsa kanssa. Historia muodostaa näin ollen myös ajatuskehikon, jossa hänen poliittinen ajattelunsa liikkuu. Samalla se toimii myös hänen poliittisten näkemystensä legitimoijana. Näin ollen Maistren historiaa koskevia ajatuksiaans on syytä tarkastella ennen tämän analyysiä yhteiskunnista ja poliittisten järjestelmien oikeutuksesta.

Carolina Armenteros esittää *The French Idea of History* –teoksessaan, että koko Maistren kirjallisen uran keskiössä oli ajatus historiasta. Vaikka tämä ei filosofisten systeemien kovaäänisenä tuomitsijana koskaan itse muotoillut kokonaisvaltaista tai tyhjentävää teoriaa historiasta, oli hänen kirjoituksissaan huomattava määrä historiallista oppineisuutta ja historiaa syväluotaavasti käsitteleviä teemoja.¹³⁵ Armenteros katsoo, että yksi syy, miksi Maistren historiallista ajattelua on tutkittu hyvin vähän, on se, ettei hän koskaan kirjoittanut varsinaisia historiateoksia.¹³⁶

Armenterosin mukaan Maistre hyökkäsi valistusta vastaan luomalla empirismin muodon, joka hyödynsi historiallista evidenssiä.¹³⁷ Kuten monet aikansa ranskalaiset teologit, joiden pyrkimyksenä oli taistella niitä vastaan, joille uskonto ei merkinnyt minkäänlaista auktoriteettia, ja jotka pyrkivät osoittamaan uskonnollisia totuuksia käyttäen historiaa apunaan,¹³⁸ myös Maistre käytti historiallisia esimerkkejä luodessaan ja oikeuttaessaan uskonnollisia ja poliittisia näkemyksiään. Maistren epistemologia oli sisäisesti jännitteinen yhdistelmä empirismiä ja uskoa descartesilaisiin sisäsyntyisiin ideoihin. Vaikka Maistre kirjoitti hyökkäävän kirjoituksen Baconin empirismiä vastaan, ei häntä voi missään nimessä

¹³⁵ Armenteros (2011C): 2-3.

¹³⁶ Armenteros (2011C): 2.

¹³⁷ Armenteros (2011C): 10-11.

¹³⁸ Armenteros (2011C): 5.

pitää empirian ja kokemuksen vihollisena, mitä juuri hänen historistinen ajattelutapansa ilmentää.¹³⁹

Historia merkitsi Maistrelle esimerkkivarastoa, jonka kautta oli mahdollista saada tietoa siitä, millainen ihmiskunta todella on,¹⁴⁰ ja kuinka yhteiskunnat toimivat. Hän vetosi jatkuvasti historian ”kiistattomiin tosiasioihin” hyökätessään valistusajattelijoiden ”abstrakteja haavekuvia” vastaan.¹⁴¹ ”Kaikissa tieteissä, mutta erityisesti politiikassa, jonka lukuisia ja muuttuvia elementtejä on niin vaikea käsittää kokonaisuudessaan, kokemus osoittaa teorian lähes aina vääräksi.”¹⁴² Maistre esitti, että kuten muutkin valistusfilosofit, Rousseau ei välittänyt historiasta tai kokemuksesta, vaan esitti vain abstrakteja teorioita ja väitteitä, joille ei löydy minkäänlaista todistusaineistoa konkreettisesta todellisuudesta.¹⁴³ Kuten esimerkiksi Leopold Ranke 1800-luvulla, myös Maistre uskoi, että historiasta voidaan tehdä kiistattoman objektiivisia tulkintoja, joihin tulkitsijan omat arvot eivät vaikuta. Kuitenkin hän itse poimi analyysiinsä ainoastaan sellaisia historiallisia esimerkkejä, jotka tukivat hänen omaa tulkintaansa ja arvomaailmaansa. Teoksessa *Considérations sur la France*, Maistre esittää nöyristelemättä:

Jonkun fysiikan teorian keksijä epäilemättä onnittelisi itseään, jos jokainen luonnon tosiasia tukisi hänen ajatteluaan samassa määrin kuin minä voin osoittaa mietteideni saavan tukea kaikista historian tosiasioista. Tutkiskelen vilpittömin mielin historian

¹³⁹ Armenteros (2011C): 10-11. Empirismi oli myös yksi lukuisista häntä ja Burkea intellektuaalisesti yhdistävistä tekijöistä.

¹⁴⁰ Jo aiemmin mainittu kohta teoksessa *De l'État de nature*: ”Suorin ja viisain tie ihmisen ja tämän luonnon tuntemiseen on kiistatta se, millainen hän on aina ollut”, ja tämän osoittaa historia. Maistre (1996A): 21. Ristiriitaista, koska samaan aikaan kiisti, että olisi olemassa yksi ihmisluonto ja koko ihmissuvun käsittävä ihmiskunta. Maistre esittää myös muun muassa, että ihmisen ”luonnetta” voi ymmärtää vain historian kautta. Filosofit, jotka pyrkii osoittamaan a priori -päätelyllä, millainen ihmisen tulisi olla, ei tule kuulluksi; hän pyrkii korvaamaan jumalan tahdon omilla päätöksillään. Maistre (1996B): 49.

¹⁴¹ Mm. Maistre (2006): 42. (Suom. 117.) Maistre (1996A): 21.

¹⁴² Maistre (1996B): 134.

¹⁴³ Maistre (1996B) : 138.

meille jättämiä esimerkkejä, enkä löydä niiden joukosta mitään, mikä antaisi tukea vallankumouksellisten houreisen abstrakteille, vain aprioriseen järkeilyyn perustuville yhteiskuntakokeiluille.¹⁴⁴

Maistren kirjoituksissa kaikki – niin järki, tiede kuin tietokin historisoitiin.¹⁴⁵ Maistrelle historia ei toiminut ainoastaan kristinuskon ylivertaisuuden osoittajana, vaan hänen ajattelussaan historia oli paras mittari myös kaikkien muidenkin asioiden totuudellisuutta tarkasteltaessa. Se toimi standardina niin moraaliseen, uskonnolliseen kuin yhteiskunnallis-poliittiseenkin totuuteen. Hän piti historiaa perimmäisenä tiedon lähteenä: moraalisenä voimana ja kaitselmuksen apuvälineenä, jumalan välineenä ilmaista ihmisille filosofinen totuus ja valheellisuus sekä poliittinen oikea ja väärä.¹⁴⁶

Armenterosin mukaan Mannheimin huomio, että konservatiivinen ajattelu on historiallista ajattelua, pätee hyvin myös Maistreen.¹⁴⁷ Maistren historiallinen ajattelu on kuitenkin perin ambivalenttia, mikä liittyy hänen kappaleessa 2.2 esiin nostamaani ristiriitaan ihmisyyden luonteesta. Yhtäältä hän oli partikularistinen historisti, joka korosti, että ihmisyyys on muuttuvaista: aina sidottua historialliseen aikaansa ja paikkaansa. Toisaalta taas hänen ajatuksensa viittaavat täysin vastakkaiseen suuntaan, ja hän vaikuttaisi katsovan, että onkin olemassa jokin muuttumaton, ajaton ihmisluonne. Tähän liittyen hän myös toteaa yhteiskunnankin olleen aina sellainen kuin se on sekä esittää, ettei mitään uutta maailmassa ilmene. Tämä ilmenee erityisesti teoksen *Étude sur la souverainité* kohdasta, jossa hän pyrkii osoittamaan, että suuri tasavalta on mahdottomuus.

Jos meille sanottaisiin, että jotain tiettyä arpakuutiota on heitetty sata miljoonaa kertaa ja joka ikisellä heitolla on saatu silmäluvuksi joko 1,2,3,4 tai 5, niin olisiko

¹⁴⁴ Maistre (2006): 60. (Suom. 138.)

¹⁴⁵ Armenteros (2011C): 2-3.

¹⁴⁶ Armenteros (2011C): 10-11.

¹⁴⁷ Armenteros (2011C): 2.

meillä perusteltuja syitä uskoa, että ko. Kuutiosta ylipäättään löytyy lukua 6? Ei tietenkään olisi. Vaikka emme edes näkisi koko noppaa, niin voisimme varmasti päätellä, että yksi sen kuudesta sivusta on tyhjä. No, käykäämme läpi hieman historiaa. Siellä näemme Fortunaksi kutsutun hahmon heittävän väsymättä noppaa neljän vuosituhannen ajan. Onko hänen arpansa koskaan tuottanut tulokseksi SUURTA TASAVALTAA? Ei ole. Kyseistä silmälukua ei siis kerta kaikkiaan tästä nopasta löydy. Jos maailmassa nähtäisiin tämän tästä nousevan esiin uusia ja ennennäkemättömiä hallintomuotoja, niin meillä ei olisi mitään oikeutta väittää, että tämä tai tuo hallintomuoto on mahdoton vain koska sitä ei ole ennenkään nähty. Mutta tilannehan on aivan toinen.¹⁴⁸

Argumentoidessaan suuren tasavallan mahdollisuutta vastaan, Maistre vaikuttaa Machiavellin edustaman *historia magistra vitae* –ajattelun seuraajalta.¹⁴⁹ Siinä hän menee kuitenkin vielä Machiavelliakin pidemmälle. Siinä missä Machiavelli esitti, että suurin osa maailman asioista *muistuttaa* menneitä asioita, ja siksi maailmassa *harvoin* ilmenee täysin uusia asioita,¹⁵⁰ esittää Maistre puolestaan, että ”mitään uutta ei maailmassa ole”.¹⁵¹ Hän vaikuttaisikin oletavan, että ihmiselämästä olisi mahdollista esittää historiaa katsomalla samanlaisia luonnonlain kaltaisia välttämättömyyksiä kuin vaikkapa fysiikasta. Niin ikään, kritisoimiensa valistusajattelijoiden tavoin myös Maistre reflektoi omaa aikaansa pohtiessaan menneisyyttä ja etsi historiasta vastauksia oman aikansa polttaviin kysymyksiin. Maistren selkeä yhtäläisyys *historia magistra vitae* –ajattelun kanssa on kuitenkin sikäli yllättävää, että kyseinen ajatusmalli ja näkemys, että menneisyydestä voidaan etsiä vastauksia nykyisyyteen, edellyttää universalistista ajatusta muuttumattomasta ihmisluonnosta, jota

¹⁴⁸ Maistre (2006): 32-33. (Suom. 104-105.)

¹⁴⁹ Maistre myös viittaa Machiavelliin ihailevasti. Maistre (2006): 67. (Suom. 145-146.) Kenties hänen Machiavellin ihailunsa liittyy siihen, että hän itsekkin piti itseään tämän kaltaisena poliittisena realistina – ajattelijana, joka puhuu asioista konkreettisella tasolla, sellaisina kuin ne ovat, sen sijaan, että edustaisi valistusfilosofeihin liittämäänsä abstraktia, idealistista haavemaailmaa, jolla ei ole todellisuuden kanssa mitään tekemistä.

¹⁵⁰ Saastamoinen (1999): 113.

¹⁵¹ Maistre (2006): 33. (Suom. 106.)

Maistre ainakin väittää vastustavansa.¹⁵² Poiketen tyyppillisestä, partikularismiin nojaavasta konservatiivista, Maistre kuulostaakin tässä perin universalistiselta:

Älkäämme kuitenkaan sekoittako toisiinsa asioiden periolemusta ja niiden vaihtelevia muunnoksia: ensin mainitut pysyvät muuttumattomina vuodesta toiseen; jälkimmäisessä suhteessa ainakin asioihin perehtymättömät näkevät vähintään pintapuolisia muutoksia, vaikka harjaantunut katse porautuukin helposti niiden vaatteiden lävitse, joihin ikuinen luonto ajan ja paikan mukaan vaihtelevasti verhoutuu.¹⁵³

Maistre kuulostaa nyt yllättäen juuri niiltä universaaleihin, platonilaisiin ajattomiin ideoihin uskovilta valistusfilosofeilta, joiden ajatuksia hän kaikessa kirjallisessa tuotannossaan pyrki kumoamaan. Carolina Armenterosin ja Richard Lebruninkin esiin nostama Platonin suuri vaikutus Maistreen¹⁵⁴ näkyy tässä kohdin hyvin selkeänä. Se on kuitenkin sinänsä todella ristiriitaista ”äärikonservatiivina” nähdylle Maistrelle, sillä perinteisesti konservatiivit ovat nimenomaan asemoineet itsensä Platonia vastaan¹⁵⁵ ja pyrkineet kieltämään, että olisi olemassa mitään muuttumattomia, ajasta ja paikasta riippumattomia ideoita tai ihmisluontoa.

3.2 Yhteiskunnallinen legitimizeetti, perustuslaki ja suvereniteetti

Maistren poliittisessa ajattelussa keskeisiä käsitteitä ovat legitimizeetti, konstituutio ja suvereniteetti. Vaikka termi ’legitimeetti’ on pitänyt sisällään vaihtelevia merkityksiä ja konnotaatioita,¹⁵⁶ vaikuttaisi hän käyttävän sitä pitkälti synonyymina yhteiskunnalliselle

¹⁵² Vaikka kuten ylempänä on osoitettu, hän oli asian suhteen hyvin ristiriitainen itse ja puhui useinkin ”ihmisen” muuttumattomasta luonteesta.

¹⁵³ Maistre (2006): 33. (Suom. 105.)

¹⁵⁴ Armenteros ja Lebrun (2011): 6.

¹⁵⁵ Sternhell (2010): 38-39.

¹⁵⁶ Peter (2017).

oikeutukselle. Käsitettä 'konstituutio' Maistre puolestaan käyttää kontekstista riippuen kahdessa eri merkityksessä: yhtäältä hän viittaa sillä valtiomuotoon, toisaalta taas valtion perustuslakiin. Selvennän kulloisessakin kohdassa, kummassa merkityksessä hän siitä puhuu. Suvereenilla Maistre viittaa korkeimman vallan perimmäiseen haltijaan maallisessa yhteiskunnassa. Tässä luvussa tarkastelen ensin Maistren näkemyksiä suhteessa legitimizeettiin, sitten perustuslakiin ja viimeiseksi käsittelen tämän ajatuksia liittyen suvereniteettiin.

Maistren teoksissa toistuu useasti lausahdus "L'histoire est la politique expérimentale".¹⁵⁷ Hänen ajattelussaan oleellista oli siis historismi, mitä tuli yhteiskuntien ja instituutioiden "hyvyyteen" tai "huonouteen".¹⁵⁸ Hän katsoi, että juuri historia on paitsi paras, myös ainoa¹⁵⁹ indikaattori poliittisen vallan oikeutuksesta eli legitimizeetistä tai toisaalta sen puutteesta. Jo antiikin aikana oli esitetty, että se, joka tekee enemmän hyvää kuin pahaa, kestää ajan koettelemuksia. Niin ikään Maistre katsoi, ettei yhteiskunnan vallan legitimizeetti alamaisiinsa riippunut siitä, kuinka se harjoitti oikeudenmukaisuutta, vaan yksinkertaisesti siitä, kuinka kestävä se oli.¹⁶⁰

Maistre katsoi, että vallitseva järjestys oli seurausta jumalan tahdosta ja siksi legitiimiä. Hän perusteli naturalistisesti, että vallitseva järjestys on hyvä ja luonnollinen, koska niin on aina ollut. Maistre esittää, että ihminen on aina ollut sellainen kuin on ja yhteiskunta on aina ollut sellainen kuin on, joten historia kertoo paitsi, millainen on ihminen, myös millainen yhteiskunta on ihmiselle luonnollinen.¹⁶¹ Hänen mukaansa historia osoittaa, ettei minkäänlaista ihmisyyhteisöä voi olla olemassa ilman jonkinlaista dominointia,¹⁶² joten

¹⁵⁷ Maistre (2006): 104. ("Historia on kokeellista politiikkaa.") Maistre (1996A): 21. Maistre (1996B): 120.

¹⁵⁸ Armenteros & Lebrun (2011): 6.

¹⁵⁹ Maistre (1996B): 120.

¹⁶⁰ Armenteros & Lebrun (2011): 6-7.

¹⁶¹ Maistre (1996B): 119-120.

¹⁶² Maistre (1996B): 53.

ihmisten ei ole mahdollista luoda itse legitiimiä hallintomuotoa, jossa ei olisi hierarkioita. Ainoa voima, joka voi Maistren mukaan hillitä ihmisiä, on yhteiskunta, eikä ”yhteiskunta ole jotain, minkä ihmisten tiede on rakentanut”.¹⁶³ Yhteiskunta ei ole ihmisen aikaansaannos, vaan suora seuraus jumala tahdosta¹⁶⁴: se on jumalan ylhäältä käsin säättämä ja historian saatossa (jumalallinen kaitselmus) muovautunut sellaiseksi kuin se on. Tässä oli Maistrelle jälleen kyse myös valistusajattelun uskonnon hylkäämisestä. Ihmisen syntiinlankeemuksesta ei ole sekulaaria poispääsyä. Näin ollen pyrkimys luoda oikeudenmukaisuuden hallitsemia, sekulaareja utopioita, uhmaa perisyntien realiteettia ja jumalallista kaitselmusta.¹⁶⁵

”Ihminen voi muokata kaikkea vaikutuspiiriinsä kuuluvaa, mutta hän ei luo mitään.”¹⁶⁶ Kaikki kestävät yhteiskunnat ja instituutiot ovat jumalallista alkuperää, sillä, mikäli ne olisivat ihmisten aikojen alussa rakentamia, eivät ne olisi voineet kestää niin hyvin aikaa.¹⁶⁷ Puhtaasti ihmisjärjestä tai filosofiasta ei voida johtaa mitään pysyvää,¹⁶⁸ mikä liittyy (valistus)filosofian kaiken kyseenalaistavaan, tuhoavaan luonteeseen. Niinpä mikään, mikä on rakennettu itsekritiikin ja kyseenalaistamisen perustalle, ei voi säilyä, sillä se ei voi puolustautua itseltään.¹⁶⁹

Koska legitimitetti on Maistren mukaan ilmaus jumalan vääjäämättömästä tahdosta, kuvastaa se myös toisin sanoen ihmisen passiivisuutta ja pienuutta. Se ei siten yksinomaan ilmaise, vaan myös oikeuttaa keskustelun ja deliberaation – vapaaehtoisen sopimisen ja

¹⁶³ Maistre (1993): 84. Oma käännös.

¹⁶⁴ Maistre (1996B): 49.

¹⁶⁵ Lebrun (1993): xxi. Lebrun huomauttaa, että vaikka Maistre antoi suuren painoarvon kehityksen historialliselle prosessille, epäonnistui hän kuitenkin huomaamaan, että Ranskan vallankumous ja sen seurauksena syntynyt ”demokratia” olivat tulosta yhtä lailla sosiaalisista ja taloudellisista muutoksista kuin vain vallankumouksellisista ajatuksista ja uskonnollisesta rappeutumisesta. Lebrun (2014): 18.

¹⁶⁶ Maistre (2006): 49. (Suom. 125.)

¹⁶⁷ Viittaa yhteiskuntasopimusteorioihin, joita valistusajattelijat kehittivät ja Maistre pilkkasi.

¹⁶⁸ Maistre (2006): 41.

¹⁶⁹ Berlin (2006): xxii-xxv.

valinnan – täydellistä puuttumista. Kiistäessään jyrkästi, että ihmiset voisivat itse luoda rationalismin ja oikeudenmukaisuuden johdattamina yhteiskuntia sekä säätää itse lakeja ja vieläpä totella niitä, Maistre hyökkäsi valistusfilosofian ja Ranskan vallankumouksellisten naivina ja ylioptimistisena pitämäänsä ajattelua vastaan. Päinvastoin, hänen mukaansa ihmiset eivät voi luoda kestäviä valtioita a priori –tyylisesti – tyhjästä, perustuen vain ihmisten säätämiin perustuslakeihin, jotka ovat ainoastaan sanoja paperilla.¹⁷⁰ Maistre argumentoi, että mitä tulee poliittiseen toimintaan ja valtioihin, ovat kirjoitetut, perustuslailliset dokumentit keinotekoisia verrattuina historiallisten, kulttuuristen ja yhteiskunnallisten olosuhteiden vaikutukseen.¹⁷¹ Ihminen ei voi itse luoda mitään – ei kieltä, ei yhteiskuntaa eikä perustuslakia. Kukaan ei voi hallita ihmisten käytöstä musteen avulla.¹⁷²

Kuten hallinnon legitimizeettiä, eivät ihmiset voi luoda itse myöskään valtiomuotoa. Maistre esittää, että ”perinteisissä valtiomuodoissa (constitution) voidaan aina havaita jumalan kädenjälki, tiettyjä merkkejä, joilla hän haluaa muistuttaa meitä heikkoudestamme ja yksin hänelle kuuluvasta oikeudesta järjestää inhimillisten yhteiskuntien hallinto”.¹⁷³ Hän esittää, että mitä enemmän valtiossa on kirjattuja lakeja, sitä heikompi on yhteiskunnallinen järjestelmä.¹⁷⁴ Maistren mukaan jokainen väärä ja valheellinen instituutio tuottaa paljon kirjoituksia, koska ne ovat tietoisia omasta heikkoudestaan ja yrittävät siten tukea itseään.¹⁷⁵ Tästä syystä hän myös sanoi usein, ettei pidä kirjojen kirjoittamisesta, sillä se sai hänet tuntemaan itsensä vihollistensa, filosofien tai perustuslakien rustaajien kaltaisina.¹⁷⁶

¹⁷⁰ Maistre (2006): 57. Lebrun (2014): 17. Tässä Maistren kritiikin erityisinä kohteina olivat Ranskan uusi tasavalta ja Yhdysvallat. Hän katsoi, ettei kummallakaan ollut minkäänlaisia edellytyksiä säilyä. Maistre (2006): 32-40 ja 60-61.

¹⁷¹ Lebrun (2014): 14.

¹⁷² Holmes (1993): 26.

¹⁷³ Maistre (2006): 49. (Suom. 126.)

¹⁷⁴ Maistre (2006): 50. (Suom. 126.)

¹⁷⁵ Holmes (1982): 169.

¹⁷⁶ Holmes (1982): 169. Sitä paitsi, tarve kirjottaa legitimizeetistä oli selkeä merkki, että legitimizeetti olisi katoamassa, sen itsestäänselvyys oli murentunut.

Maistre soveltaa edellä mainittua teesiään perustuslain muotoiluun Ranskan ”viimeaikaisten tapahtumien” pohjalta. Hänen oli helppo pilkata sitä suunnatonta lakien määrää, joita vuodesta 1789 alkaen ovat Ranskan alati vaihtuvat kansalliskokoukset säätäneet, ja väittää, että vuoden 1795 perustuslaki ainoastaan tarjosi paperiset puitteet pitkälle kehittyneelle despotismille.¹⁷⁷ Maistre kysyy: ”Miksi näin paljon lakeja?” ja vastaa kysymykseensä itse: ”Koska todellista lainsäätäjää ei ole tässä lähimaillakaan”¹⁷⁸. Todellisella lainsäätäjällä hän tarkoittaa jumalaa. Maistren mukaan vallankumouksellisen Ranskan tiheään vaihtuvat perustuslait ja valtava määrä uusia lakeja ovat seurausta siitä, etteivät niiden laatijat ole jumalan valittuja, tämän tahdon välikappaleita. Hän esittää, että mikäli nämä olisivat, eivät he näin hapuilisi umpimähkään, vaan he lausuisivat vain ”tapahtukoon”, ja asiat etenisivät omalla painollaan.¹⁷⁹

Maistren mukaan kaikki olemassa olevat perustuslait ovatkin ainoastaan jo ennestään olemassa olleiden lakien ylöskirjauksia:

Mikään perustuslaki (constitution) ei ole seurausta pelkästä inhimillisestä harkinnasta ja järkeilystä; kansojen oikeuksia ei ole koskaan kirjoitettu ylös, tai ainakaan perustuslailliset asiakirjat tai kirjoitetut perustuslait eivät ole muuta kuin ilmoitusluontoisia toteamuksia niitä varhaisemmista oikeuksista, joista puolestaan ei voi sanoa mitään muuta kuin että ne ovat olemassa, koska ne ovat olemassa.¹⁸⁰

Hän pyrkii muun muassa osoittamaan, ettei Englannin Magna Carta ole jokin ihmisten järkeilyyn ja teoretisointiin perustuva, yhtäkkiä luotu perustuslaki, vaan muotoutunut ajan myötä ja orgaanisesti, jumalallisen kaitselmuksen ohjaamana.¹⁸¹ Sama koskee hänen

¹⁷⁷ Maistre (2006): 54-57.

¹⁷⁸ Maistre (2006): 55. (Suom. 132.)

¹⁷⁹ Maistre (2006): 55. (Suom. 132.)

¹⁸⁰ Maistre (2006): 49. (Suom. 126.)

¹⁸¹ Maistre (1996B): 86.

mukaansa kaikkia muitakin kansakuntia ja niiden perustuslakeja. Maistre kutsuu sitä peräti luonnonlaiksi, vaikka tyypillisesti hän nimenomaan kritisoi valistuksen universalismia ja luonnonoikeusajattelua.

Minkä tahansa kansakunnan luonnollinen perustuslaki (constitution) edeltää aina sen kirjoitettua perustuslakia. Koskaan ei ole ollut eikä koskaan tule olemaan perustuslakia, joka olisi luotu yhdellä kertaa, etenkin ihmiskokouksella. (...) Kirjoitettu laki on vain edeltävän ja kirjoittamattoman lain julistus.¹⁸²

Maistre kritisoi vallankumouksellisten laatimia vaihtuvia perustuslakeja paitsi esittäen, ettei ihmistahto voi sitoa itseään, myös kyseenalaistamalla, miksi yhden sukupolven tekemä perustuslaki sitoi myös seuraavia sukupolvia. Tässä hän arvostelee valistusajattelijoiden suosimaa ajatusta hypoteettisesta yhteiskuntasopimuksesta, johon ihmiset liittyvät vapaaehtoisesti. Koska luonnonoikeusajattelun keskiössä oli juuri hypoteettinen ajatus vapaaehtoisuudesta, Maistre katsoi, ettei tällainen ajatus voinut konkreettisessa todellisuudessa täyttää edes omia kriteerejään legitimitetistä. Maistren mukaan mikään kansakunta ei voi julistautua vapaaksi, ellei se ole sitä jo vanhastaan.¹⁸³

Niin ikään Maistre kritisoi vallankumouksellisen Ranskan perustuslakeja, eritoten vuoden 1795 perustuslakia abstraktista universalismista, jota hän piti kaikkien niiden ”teoreettisena perusvirheenä”.¹⁸⁴ Hän moittii Ranskan uusia perustuslakeja siitä, että ne oli kaikki laadittu valistusfilosofien abstraktia *ihmistä* varten – sen sijaan, että ne olisi laadittu nimenomaan Ranskaa ja ranskalaisia ajatellen.

¹⁸² Maistre (1996B): 86.

¹⁸³ Maistre (2006): 50. (Suom. 127.)

¹⁸⁴ Maistre (2006): 53. (Suom. 129-130.)

Ranskan perustuslakia (constitution) voisi tarjota kaikille ihmisyyhteisöille Kiinasta Geneveen. Mutta perustuslaki, joka on kirjoitettu kaikkia kansakuntia varten, ei todellisuudessa ole kelvollinen millekään kansalle: se on puhdas abstraktio, jonkinlainen hypoteettisia ideoita tutkaileva skolastinen harjoitustyö, jonka vastaanottajaksi ajatellaan jossain mielikuvitusmaailmassa asusteleva myyttinen ihminen.¹⁸⁵

Kyseinen kohta ilmentää jälleen Maistren kantaa universalismi-partikularismi - vastakkainasettelussa. Maistre asettui tässäkin partikularismin kannalle, ja katsoi, että koska kansakunnat poikkeavat toisistaan väestöltään, tavoiltaan, kulttuuriltaan, uskonnoltaan, maantieteellisiltä oloiltaan sekä poliittisilta suhteiltaan ja vauraudeltaan, sopii eri valtioille erilaiset valtiomuodot ja perustuslait. Maistre esittää relativistisesti, että siinä, missä parlamentaarinen monarkia saattaa olla luonnollinen ja legitiimi valtiomuoto yhdelle kansalle, voi despotismi olla sitä jollekin toiselle.¹⁸⁶ Siten hän ei yksinomaan toteaa, että jälkimmäinen on mahdollista, vaan implikoi, että se voi jopa olla oikeutettua.

Hän katsoo, että ”kuten mekaniikassa, myös politiikassa jokainen sellainen teoria epäonnistuu, joka ei ota huomioon *koneiden* eri rakennusmateriaalien toisistaan poikkeavia ominaisuuksia”.¹⁸⁷ Tämä asia yhdistää Maistrea ja liberalismia kritisoinutta sosialismia. Molemmat kritisoivat valistusta ja sen perillisenä syntynyttä liberalismia ajatuksesta, että liberaalit ajatukset ja instituutiot olisivat sellaisinaan siirrettävissä universaalisti ajasta, paikasta, kulttuurista, uskonnosta ja historiasta riippumatta minne vain. Maistren mukaan samat asiat eivät sovi eri kansoille tai valtioille.

¹⁸⁵ Maistre (2006): 53. (Suom. 130.)

¹⁸⁶ Maistre (1996B): 57-58, 156.

¹⁸⁷ Maistre (2006): 78. (Suom. 159.)

Maistre korostaa useaan otteeseen, että kaikki kansat ovat erilaisia ja niillä on erilaisia piirteitä. Hän puhuu siitä, kuinka toisinaan keskenään erilaiset kansakunnat yhdistyvät ja sulautuvat toisiinsa, mutta ei vaikuta olevan tästä kovin innoissaan.¹⁸⁸ Tämä liittyy hänen ajattelulleen suurelta osin ominaiseen partikularismiin ja universalismin vastustukseen: kritiikkiin ajatusta, että kaikki ihmiset etnisyydestä tai luokasta riippumatta ovat yhtä ja samaa ihmiskuntaa, vastaan. Maistren mukaan ihmiset eivät ole samanlaisia eikä eri kulttuureita voi näin ollen vaivatta sekoittaa keskenään. Kenties syynä on myös valistusfilosofien kosmopolitanismin vastustaminen sekä Ranskan vallankumousta seuranneet valloitus sodat, joilla Ranskan uutta järjestystä pyrittiin levittämään muuallekin Eurooppaan. Maistrelle henkilökohtaisesti erityisen raskasta oli hänen kotimaansa, Savoijin jääminen Ranskan valloitusten alle.

Maistre esittää, että on turhaa pohtia, mikä on paras valtiomuoto, sillä tuohon kysymykseen ei ole mitään objektiivista ratkaisua, koska se riippuu aina kyseessä olevasta kansasta ja kulttuurista.¹⁸⁹ Hänen mukaansa tuo osoittaa, että valistusfilosofien luonnonoikeus-teorioista periytyvä ajatus yhteiskuntasopimuksesta on täysin harhainen. Kaikki valtiomuodot ovat seurausta kansakunnan moraalisesta, fyysisestä ja maantieteellisestä asemasta, joten on turhaa puhua mistään vapaasta sopimuksesta. Jokainen suvereniteetin muoto on seurausta jumalan tahdosta. Maistren lausahdus, että kullakin kansalla on sellainen hallinto, jonka se ansaitsee,¹⁹⁰ on jäänyt elämään.

Kuten yhteiskuntaa, valtiomuotoa, hallinnon legitimitettä tai perustuslakia, Maistren mukaan yksikään kansa tai ihmiset ylipäätään eivät voi siis myöskään itse synnyttää suvereniteettia. Hän katsoo, että suvereniteetin erilaiset muodot ovat saaneet ihmiset uskomaan, että se olisi jotain, mihin he voivat itse vaikuttaa, mutta mikään ei voisi olla kauempana totuudesta. Kaikilla kansoilla on sellainen hallinto, joka niille sopii eikä niistä

188 Maistre (1996B): 55-56.

189 Maistre (1996B): 57, 156.

190 Maistre (1996B): 141.

yksikään ole valinnut omaansa,¹⁹¹ kuten ne eivät voi valita omaa kieltään tai luonnettaankaan.¹⁹² Kunkin kansan valtiomuoto ja suvereniteetti ovat aina jumalan ylhäältä käsin säätämiä.¹⁹³

Maistre kuitenkin myöntää, että suvereniteetti perustuu sikäli ihmisten hyväksynnälle, että mikäli ihmiset päättäisivät yhtäkkiä olla tottelematta, katoaisi suvereniteetti.¹⁹⁴ Tämä on sinänsä yllättävää, että nyt Maistre ylipäättään myöntää ihmisille jonkinlaisen roolin suvereenin synnyttämiseen sen sijaan, että korostaisi jälleen, ettei ihmisillä ole minkäänlaista roolia tai itsenäistä, vapaata valintaa, mitä tulee yhteiskuntiin tai suvereniteettiin. Hänen mukaansa olisi mahdotonta kuvitella suvereniteetin syntymistä ilman, että ihmiset ovat suostuvaisia tottelemaan.¹⁹⁵ Hän sanookin, että mikäli ne, jotka vastustavat ajatusta siitä, että suvereniteetti perustuu jumalalliseen tahtoon, tarkoittavat ainoastaan edellä mainittua, ”ovat he oikeassa ja olisi hyvin turhaa yrittää kumota sitä”. Jumala käyttää Maistren mukaan ihmisiä työkaluinaan valtakuntia perustaessaan, joten hän katsoo olevan selvää, että käytännössä ihmiset tekevät suvereenin. Tämän yllättävän kohdan jälkeen Maistre kuitenkin osoittaa, ettei ole aivan niin moderni kuin miltä saattoi vaikuttaa:

Mutta sanoa, ettei suvereniteetti tulisi jumalalta, koska hän käyttää ihmisiä välineenä perustaessaan niitä, tarkoittaa samaa kuin ajatella, ettei jumala ole ihmisen luoja, koska meillä kaikilla on isä ja äiti.¹⁹⁶

Maistre korostaa, että yhteiskunta ja suvereniteetti syntyivät yhdessä eikä noita kahta ideaa ole mahdollista erottaa toisistaan. Siispä, missä ei ole suvereenia, ei ole yhteiskuntaa, ja missä ei ole yhteiskuntaa, ei ole suvereenia. Ilman yhteiskuntaa puolestaan ei ole ihmistä. Suvereeni

¹⁹¹ Maistre (1996B): 72.

¹⁹² Maistre (1996B): 156.

¹⁹³ Maistre (1996B): 58.

¹⁹⁴ Maistre (1996B): 46.

¹⁹⁵ Maistre (1996B): 46.

¹⁹⁶ Maistre (1996B): 46.

tekee ihmisistä ihmisiä antamalla heille lakeja, sillä yhteiskunta on olemassa vain suvereenin kautta.¹⁹⁷ Maistren mukaan sanalla kansa ei ole mitään merkitystä irrotettuna suvereniteetista, sillä kansan idea edellyttää ajatusta ihmisten kokoontumisesta yhteen, ja ilman suvereniteettia ihmiset eivät voi yhdistyä tai muodostaa poliittista kokonaisuutta.¹⁹⁸ Näin ollen hän katsoo kumonneensa valistusfilosofien yhteiskunta-ajattelun perustan – ajatukset kansan vapaasta valinnasta ja harkinnasta, mitä tulee yhteiskuntien ja suvereniteetin perustamiseen.

Maistre korostaa, että toisin kuin jotkut valistusajattelijat luulevat, kaikki auktoriteetti ja suvereniteetti tulee jumalta.¹⁹⁹ Näin ollen suvereenia ei tule voida tuomita tai rajoittaa, sillä se tarkoittaisi, että hänen yläpuolellaan olisi vielä toinen suvereeni, mikä puolestaan olisi Maistren mukaan ristiriitaista.²⁰⁰ Kenties tällä Maistre viittaa kriittisesti Locken ja Montesquieun ajatuksiin vallan kolmijaosta. Hän esittää, että suvereeni on aina yksi ja absoluuttinen – riippumatta siitä, muodostaako sen yksi vai monta henkilöä.²⁰¹ Hänen mukaansa kenenkään ei tule voida julistaa, että suvereeni on erehtynyt,²⁰² eikä suvereenia tai auktoriteettia ylipäätään ei tule voida kyseenalaistaa tai kritisoida. Stephen Holmes kuitenkin huomauttaa, että henkilökohtaisesti Maistre syytti kuitenkin monia niin historiallisia kuin elossa oleviakin monarkkeja typeryydestä ja kyvyttömyydestä.²⁰³ Tästä yksi esimerkki on muun muassa Fredrik II, johon Maistre kirjoitti viittaavansa ”aina mitä suurimmalla ilolla”²⁰⁴. Toisaalta yllättäen myöskään kansan mestaama Ludwig XVI tai Ranskan 1700-luvun ylhäisaatelikaan eivät välttyneet Maistren kritiikiltä. Jälkimmäisen Maistre tuomitsi kovin sanoin ja syytti sitä moraalisesta turmeltuneisuudesta, joka oli hänen mukaansa myötävaikuttanut vallankumouksen syttymiseen. Hän jopa kirjoitti, että ranskalaiset aateliset

¹⁹⁷ Maistre (1996B): 53.

¹⁹⁸ Maistre (1996B): 54.

¹⁹⁹ Maistre (1996B): 119.

²⁰⁰ Maistre (1996B): 115-116.

²⁰¹ Maistre (1996B): 58.

²⁰² Holmes (1993): 19.

²⁰³ Holmes (1993): 19.

²⁰⁴ Maistre (1996B): 102.

saivat syyttää vain itseään omista ongelmistaan vallankumouksellisessa Ranskassa. Teloitettu kuningas oli puolestaan syyllinen, sillä tämä oli myöntänyt protestanteille oikeuksia.²⁰⁵ Niin ikään Maistre kritisoi myös Ranskan papistoa ja esitti sen olleen uudistuksen tarpeessa. Hänen mukaansa näytti ilmiselvältä, että tuo sääty oli rappeutunut rikkauden, yllätyksen ja hengellisen kurin löystymisen seurauksena.²⁰⁶ Ludvig XV:n valtakaudelta hän puolestaan kutsui paheelliseksi ja Ranskan alennustilaksi.²⁰⁷

Maistren räikeä luistaminen omista opetuksistaan luo vaikutelman kuin ajatus kuninkaan jumalallisesta valtaoikeudesta olisi hänelle vain pragmaattinen väline yhteiskuntajärjestyksen ylläpitämiseksi sen sijaan, että hän itse todella uskoisi siihen.²⁰⁸ Hän korosti useasti, että yhteiskunnallinen vakaus edellyttää järjen ja voiman lisäksi kyseenalaistamatonta uskoa, etteivät asiat voisi olla mitenkään muuten kuin ne ovat, ja että jokainen uskomus, joka on yhteiskunnallisesti hyödyllinen, tulee esittää totena. Vakautta horjuttavat epäilykset mielivaltaisuudesta katoavat, jos ihmiset opetetaan uskomaan, että jumalallinen tahto on pystyttänyt nykyisen järjestyksen – jos ihmiset siis lapsenkaltaisesti omaksuvat dogmin jumalallisesta lainsäätäjistä.²⁰⁹ Kuten Platon Valtiossa esittämässään myytissä ihmiskunnan alkuperästä, myös Maistre noteerasi Machiavellin tavoin ajoittaisen valheisiin turvautumisen välttämättömyyden: koska ihmiset ovat heikkoja, typeriä ja irrationaalisia, tarvitsevat he uskomuksia, eivät hämmennystä.²¹⁰

Maistren mukaan kaiken suvereniteetin taustalla tulee siis olla mysteeri.²¹¹ Valta ja sen oikeutus tulee pyhittää, koska ihmiset eivät koskaan arvosta sitä, mitä ovat itse tehneet. Kun ihmiset tekevät tai uskovat tekevänsä instituutioita, he olettavat voivansa myös peruuttaa ne

²⁰⁵ Holmes (1993): 15.

²⁰⁶ Maistre (2006): 18. (Suom. 89.)

²⁰⁷ Maistre (1996B): 150.

²⁰⁸ Samasta puhuin jo kappaleessa ”Uskonnottomuudesta ja moraalin rappeutumisesta”.

²⁰⁹ Holmes (1993): 22-23.

²¹⁰ Tästä syystä hän kannatti obskurantismia.

²¹¹ Holmes (1993): 22.

tai tehdä tekemättömiksi. Hänen mukaansa kukaan ei uskoisi suvereenia, jonka uskoisi voivansa syrjäyttää vallasta tai tottelisi lakia, jonka katsoisi voivansa kumota. Niinpä ihmisten tulee uskoa, että kaikki suvereniteetti on jumalallista alkuperää.²¹²

Maistre esittääkin, että raskain rikos, mihin kukaan ihminen voi syyllistyä, on epäilemättä hyökkäys suvereniteettia vastaan, sillä millään muulla rikoksella ei ole yhtä hirveitä seurauksia.²¹³ Hän ilkkuu kuninkaan teloituksen jälkeen ilmestyneelle sanomalehtikirjoitukselle, jossa kansalaisia kehoitetaan unohtamaan kyseinen asia ja elämään vastedes ystävyydessä keskenään ja lainaa samassa yhteydessä Shakespearea, joka kirjoitti:

Jokaisen yksilön elämä on kallisarvoinen hänelle itselleen, mutta sellainen suvereenin hallitsijan elämä, josta riippuu lukemattomien muiden elämä, on kallisarvoinen kaikille. Tekeekö rikos lopun vain kuninkaallisesta vallasta? Sen täyttämä tila korvautuu kauhistuttavalla kuilulla, ja jokainen kuilun lähistölle saapuva katoaa sen nieluun.²¹⁴

Maistren käsitys ehdottoman ja kyseenalaistamattoman suvereenin välttämättömyydestä muistuttaa siis huomattavasti Hobbesin vastaavaa. Kummankin mukaan ihmisille kaikista pahin ja raain tilanne on sellainen, jossa suvereniteetti hämärtyy tai katoaa kokonaan. Tästä syystä Maistre päätyi esittämään, että suvereniteetin, hallinnon legitimitietin ja lakien tulee olla, tai ainakin vaikuttaa olevan kaiken inhimillisen yläpuolella, jotta ihmiset eivät kyseenalaistaisi niitä.

²¹² Holmes (1993): 22.

²¹³ Maistre (2006): 11. (Suom. 81-82.)

²¹⁴ Maistre (2006): 12-13. (Suom. 83.)

3.3 Tasa-arvo ja luonnolliset oikeudet

Niin ikään Maistre kritisoi valistuksen optimistista, universaalia ajatusta ihmisestä myös, mitä tulee kyseisen ajatuksen poliittisiin implikaatioihin. Niin Rousseau, Condorcet'n kuin Kantinkin uskon siihen, että kaikki ihmisyyys on universaalin järjen myötä yhtä ja samaa ihmisyyttä, looginen implikaatio on, että koska ihmiset ovat samanlaisia, ovat he myös tasa-arvoisia ja heillä tulee olla samat oikeudet. Tämä tiivistyi Ranskan ihmisoikeuksien julistukseen, *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (elokuu 1789), jonka mukaan jokaisella ihmisellä on syntymästä saakka tietyt luonnolliset oikeudet, ja ihmiset ovat luonnostaan sekä tasa-arvoisia että vapaita. Kyseiset ajatukset vaikuttivat osaltaan myös siihen, että Ranskan vallankumouksen myötä maa luopui orjuudesta. Niin orjat kuin juutalaisetkin olivat sen myötä tasavertaisen vapaita ja ensimmäistä kertaa maailman historiassa kaikki miespuoliset ihmiset Ranskan valtion rajojen sisäpuolella olivat yhden ja saman lain alaisuudessa ja heistä tuli vapaita kansalaisia, joilla oli ainakin näennäisesti tasavertaiset oikeudet.²¹⁵

Maistre pyrki paljastamaan Ranskan ihmisoikeusjulistuksen ja vaihtuvien, ”ihmiselle” tehtyjen perustuslakien absurdiuden. Ne vaativat ihmisille ihmisyyden nojalla tasa-arvoisia, luonnollisia oikeuksia, vaikka hänen mukaansa mitään ihmistä ei ollut olemassakaan.²¹⁶ Kuten Maistre katsoi, etteivät ihmiset voi itse rakentaa itselleen yhteiskuntaa ja sen valtiomuotoa tai perustuslakia, esitti hän myös, etteivät ihmiset voi itse antaa itselleen oikeuksia.²¹⁷ Siinä, missä valistusajattelijat puhuivat tasa-arvosta, vapaudesta ja luonnollisista oikeuksista melko abstraktilla tasolla, painotti Maistre konkretiaa. Hän korosti,

²¹⁵ Sternhell (2010): 46.

²¹⁶ Maistre (2006): 53. (Suom. 130.)

²¹⁷ Maistre (1996B): 86.

että ihmiset eivät konkreettisessa todellisuudessa ole samanlaisia,²¹⁸ eivätkä siten tasa-arvoisia. Näin ollen heille ei myöskään kuulu minkäänlaisia yhtäläisiä oikeuksia.

Maistren mukaan kansa ei ole voittanut vallankumouksella mitään muuta kuin epämääräisen ja abstraktin tasa-arvon idean.²¹⁹ Hän katsoo, että puheet tasa-arvosta ovat vain joutavaa sanahelinää. ”Jos armeijan rivimiehellä on oikeus puhutella upseeriaan karkean tuttavalliseen sävyyn, niin ei siitä mitään tasa-arvoa miesten välillä seuraa.”²²⁰ Maistre esittää, että vaikka näennäisesti ”kansanmiehellä on nyt tasa-arvoinen oikeus mihin tahansa asemaan yhteiskunnassa”,²²¹ ei tämä oikeastaan tarkoita mitään, koska juuri tästä syystä kukaan ei enää arvosta näitä virkoja eivätkä ne siten tuo enää haltijalleen minkäänlaista arvostusta juuri siitä syystä, että niihin voi nyt päästä kuka tahansa.²²²

Maistre kritisoi valistusfilosofiaa, jonka hän katsoo väittävän, että ”kaikki on hyvin”, vaikka hänen mukaansa päinvastoin kaikki on huonosti, sillä Ranskan vallankumouksen myötä ”mikään tässä maailmassa ei ole sille kuuluvalla paikallaan”.²²³ Näin ollen hän väittää, että Ranskan vallankumous ja sen tuottama näennäisen tasa-arvoinen yhteiskuntajärjestys ovat luonnon vastaisia.²²⁴ Siihen, että perinteisesti yhteiskunnan korkeimmat virat ovat tavallisen kansalaisen näkökulmasta hyvin vaikeasti saavutettavissa, on Maistren mukaan järkevät syyt. ”Jos *kuka tahansa* voi realistisesti tavoitella *mitä tahansa* asemaa, on se merkki siitä, että yhteiskunnassa on liian paljon liikkuvuutta ja liian vähän kuuliaisuutta.”²²⁵ Yleinen järjestys

²¹⁸ Samasta asiasta universalismista juontuvaa liberalismia kritisoi myös Karl Marx. Hän korosti, että vaikka liberalismi puhui kyllä tasa-arvosta abstraktilla tasolla, ei se ottanut huomioon konkreettisessa todellisuudessa vallitsevaa todellista epätasa-arvoa ja siihen käytännössä vaikuttavia tekijöitä.

²¹⁹ Maistre (2006): 88. (Suom. 171.)

²²⁰ Maistre (2006): 90. (Suom. 174.)

²²¹ Maistre (2006): 88. (Suom. 171.)

²²² Maistre (2006): 88. (Suom. 171.)

²²³ Maistre (2006): 31. (Suom. 102-103.)

²²⁴ Maistre (1996B): 74.

²²⁵ Maistre (2006): 90. (Suom. 174.)

edellyttää, etteivät ihmiset saa nähdä hallitsijoita vertaisinaan, sillä muuten he eivät suostu näitä tottelemaan. Tästä syystä onkin ehdottoman tärkeää, että henkilökohtainen arvostus, syntyperä ja vauraus erottavat valtiossa hallitsijat niistä, jotka ovat hallittavina. Muutoin mitään valtiota ei pian olekaan.²²⁶

Maistre oli Holmesin mukaan yksi ensimmäisistä kirjoittajista, jotka kritisoivat valistuksen liberaaleja oikeuksia ja kuvasivat ne abstraktina fiktiona.²²⁷ Maistre katsoi, että koska yhteiskunnat olivat aina olleet hierarkkisia, merkitsee se, että yhteiskunnallinen hierarkia on jumalan tahdon mukaista ja siksi oikeutettua ja luonnollista. Lähes kaikissa kirjoituksissaan hän viittaa suureen jumalalliseen kokonaisuuteen, jossa niin kullakin yksilöllä, kansakunnalla kuin kaikella muullakin on oma jumalallinen tehtävänsä ja paikkansa, ja tuo paikka on jumalan ylhäältä käsin määräämä. Koska kaikelle on jumalallinen tarkoitus, ei kukaan tai mikään saa kapinoida omaa luonnollista tarkoitustaan vastaan.²²⁸ Näin ollen ihmisten pyrkimykset parantaa omaa maallista asemaansa yhteiskunnassa näyttäytyvät Maistren silmissä hyökkäyksenä jumalan tahtoa vastaan – suutari pysyköön siis lestissään. ”Kun kaikki on sille luonnostaan kuuluvalla paikallaan, ei esiinny järjestyksiä eikä holtitonta huojuntaa.”²²⁹ Pyrkinessään legitimoimaan hierarkkisen yhteiskuntajärjestyksen, Maistren ajattelun taustalla näkyy Platonin vaikutus ja ajatus siitä, että oikeudenmukaista on se, että kukin pysyy itselleen ”luonnollisessa” ja ennalta määrättyssä tehtävässään, mikä takaa myös yhteiskuntarauhan ja harmonian.

Maistren moderniutta useaan otteeseen korostanut Carolina Armenteros kuitenkin esittää, että tämä olisi pitänyt läpi elämänsä kiinni jonkinlaisesta tasa-arvosta, jonka mukaan kuninkaan tulee ”suojella tasa-arvoisesti kaikkia yhteiskuntasäätyjä”. Armenterosin mukaan Maistren oman perheen nouseminen julkisten tehtävien kautta melko vaatimattomista

²²⁶ Maistre (1996B): 73-74.

²²⁷ Holmes (1993): 13. Ihmisoikeuksien julistus oli tosin kirjoittanut jo Burkenkin kyniä. Sternhell (2010): 6.

²²⁸ Maistre (1996B): 189.

²²⁹ Maistre (2006): 57. (Suom. 134.)

lähtökohdista aateliin sai hänet suhtautumaan myönteisesti tasa-arvoiseen, inklusiiviseen yhteiskuntaan, jossa poliittisiin virkoihin voivat hakeutua kaikki, joilla taitoa ja meriittejä riittää.²³⁰ Vaikka Maistre toisinaan meritokraattisesti esittääkin, että hyvien lakien pohjalle syntyneessä monarkiassa mikä vain perhe voi nousta yhteiskunnallisessa hierarkiassa, mikäli se todella taidolla ja meriiteillä sen ansaitsee,²³¹ on nähdäkseni Armenterosin esittämä Maistren moderniutta puoltava väite tältä osin turhan optimistinen. Katsoisin, että Maistre pyrkii päinvastoin osoittamaan, että mikäli joku suku tai yksittäinen ihminen harmittelee kovaa osaansa yhteiskunnassa, ei kyse ole huonosta tuurista tai epäoikeudenmukaisuudesta, vaan yksinkertaisesti siitä, etteivät he ansaitsekaan korkeampaa asemaa. Tässä asiassa tämän modernius on siis nähdäkseni liioiteltua. Maistre kirjoittaa:

Moderni filosofia, joka niin mielellään puhuu sattumasta, puhuu erityisen innokkaasti syntyperän satunnaisuudesta. Mutta tässä asiassa ei sattumalla ole yhtään sen suurempaa roolia kuin sillä on missään muussakaan asiassa.²³²

Maistren mukaan aatelin ja kuningassukujen ylemmyys on luonnollista ja legitiimiä, koska jumala toimii aina oikein eikä olisi vailla hyviä perusteita tehnyt heistä ylhäisiä. Näin hän pyrkii kumoamaan sitä valistusfilosofian – eritoten Rousseau'n teoksessaan *Tutkielma ihmisten välisen eriarvoisuuden alkuperästä ja perusteista* esittämää ajatusta, että se, mikä tekee ihmisistä epätasa-arvoisia, on yhteiskunnalliset rakenteet ja epäoikeudenmukaisuus. Maistre pyrkii näin osoittamaan, että ihmiset ovat luonnostaan eriarvoisia ja ylemmät ovat itsestäänselvästi parempia. Hänen tarkoituksenaan on näin ollen myös perustella, ettei ole

²³⁰ Armenteros (2011C): 9.

²³¹ Maistre (1996B): 124. Samassa kohdassa Maistre kuulostaa myös hieman mandevilleläiseltä ja Adam Smithiltä esittäessään, että pyrkiessään edistämään omaansa tai sukunsa asemaa, ihmiset tulevat edistäneeksi myös valtion etua. Maistre myös esittää, että hyvässä monarkiassa kuningas voi valita virkoihin pätevimmät henkilöt, vaikka nämä eivät olisi ylintä aatelia. Toisin kuin tilanteessa, jossa kuka tahansa voisi hakea mitä vain paikkaa, Maistren mukaan monarkiassakin säätynousu on siis mahdollista, mutta ilman, että näiden virkojen arvovalta ja näytävävyys kärsisi. Maistre (1996B): 125-126.

²³² Maistre (2006): 101. (Suom. 186.)

kiinni hyvästä tai huonosta onnesta, että jostakusta tulee rikas ja mahtava, kun taas joku toinen, joka on lahjakas ja ansaitseva, jää köyhyyteen. Onnella ei ole asiassa osaa eikä arpaa, vaan niin on jumala tarkoittanut ja hänellä on siihen hyvät syyt. Vaikka Maistre myöntää, että monarkiassa kuningas voi periaatteessa jonkin aikaa estää todellista lahjakkuutta nousemasta sille kuuluvalla paikalla, esittää hän, että yleisesti ottaen voimme luottaa kaitselmuksen salaiseen voimaan, joka kyllä huolehtii siitä, että kukin yksilö päätyy itselleen kuuluvalla paikalle.²³³ Maistre katsoo, että rahvas tulisi opettaa uskomaan, että syylliset kärsivät paitsi viimeisellä tuomiolla, myös jo tässä maailmassa enemmän kuin viattomat. Kuten Friedrich Hayek 1900-luvulla,²³⁴ jo Maistre esitti näkemyksen, että ajatus siitä, ettei hyvettä palkita ja pahetta rankaista, kuin vasta viimeisellä tuomiolla, on paitsi haitallinen, myös hyvin vaarallinen.²³⁵

”Pahat ovat onnellisia tässä elämässä, mutta heitä rangaistaan seuraavassa; oikeamieliset puolestaan kärsivät tässä elämässä, mutta ovat onnellisia seuraavassa.” Tätähän me aina kuulemme. Miksi piilottaisin sen tosiasian, etten ole täysin tyytyväinen tähän purevaan vastaukseen. (...) Jos tämä väite ei olekaan täysin väärä, vaikuttaa se minulle ainakin äärimmäisen vaaralliselta.²³⁶

Ihmisten tulee siis vain tyytyä ja olla kiitollisia siitä, mitä heillä on – sen sijaan, että kadehtivat itseään ylempiä.²³⁷ Maistre väittää, että esimerkiksi Rousseau kaikkia töitä määrittävä tekijä on tämän ”plebeijimäinen vihansa kaikkea itsensä yläpuolella olevaa kohtaan”. Hän päättelee, että Rousseau viha ylempiään kohtaan johtuu nimenomaan

²³³ Maistre (1996B): 151.

²³⁴ Satu siitä, että jokainen on oman onnensa seppä, vaikka Hayek itse myönsi, ettei se pidä täysin paikkaansa. Muun muassa tämä indoktrinaatioon vertautuva hyödyllisen valheen välttämättömyyden yhtäläisyys Maistreen ja Platoniin asettaa Hayekin ”liberalismin” ja sitoutumisen Karl Popperin peräänkuuluttamiin ”avoimen yhteiskunnan” periaatteisiin melko kyseenalaiseen valoon.

²³⁵ Maistre (1993): 9. Holmes (1993): 21.

²³⁶ Maistre (1993): 9. Oma käännös.

²³⁷ Maistre (1996B): 151-152.

kateudesta: mikäli tämä olisi itse sattunut syntymään rikkaaksi lordiksi, olisi hän Maistren mukaan puolestaan omistanut elämänsä kansan loukkaamiselle.²³⁸ Maistre lisää vielä, että koskaan ei ole ollut hallitsijasukua, jonka alkuperä voitaisiin johtaa rahvaasta.²³⁹ Tässäkin asiassa hänen historiasta poimimat faktansa ovat kuitenkin ainoastaan niitä, jotka tukevat hänen omaa maailmankuvaansa. Esimerkiksi Firenzen mahtisuku, Medicit nousi valtaan hyvin vaatimattomista oloista. Maistre ei voinut olla epätietoinen Medici-suvusta, mutta koska hän piti järjestyksen säilyttämistä tärkeämpänä kuin mitään muuta, katsoi hän, että hierarkkisen yhteiskuntajärjestyksen, jossa pyramidin huipulla oleva kuningas ja aateli on selvästi erotettu alemmista luokista, kuvaaminen luonnollisena ja siten legitiiminä on ensiarvoisen tärkeää, ettei esiinny epätoivottuja yhteiskunnallisia järjestyksiä.

3.4 Monarkia

Maistre kritisoi Rousseauin ajatusta, että ihmiset syntyvät vapaina, mutta kaikkialla he ovat kahleissa. Hän aloittaakin *Considérations sur la France* -teoksensa käänteisellä versiolla Rousseauin *Yhteiskuntaopimuksesta* -teoksen alkusanoista: ”Me kaikki olemme kiinni Korkeimman Olennon valtaistuimessa joustavin kahlein, ja ne pitävät meidät meille säädetyllä alallamme kuitenkin meitä orjuuttamatta.”²⁴⁰ Maistren mukaan historia päinvastoin osoittaa, että ihmiset syntyvät hallittaviksi ja elämään hierarkkisessa yhteiskunnassa, jossa poliittinen valta on kerääntynyt huipulle.²⁴¹ Vaikka toisaalta hän korostaa, että kullakin kansakunnalla on juuri sille itselleen sopiva hallintomuoto eikä yksi muoto sovi universaalisti kaikille – toisin kuin katsoi valistusfilosofian olettaneen – ja että parhaan mahdollisen valtiomuodon pohtiminen on näin ollen turhanpäiväistä, esittää hän itse kuitenkin useasti, että kestävin, legitiimein, ihmisille luonnollisin ja kaikin tavoin yliveraisin

²³⁸ Maistre (1996B): 137-138.

²³⁹ Maistre (2006): 101. (Suom. 186.) Maistre käyttää ilmaisua ”plebeiji-syntyperä”.

²⁴⁰ Maistre (2006): 3. (Suom. 73.) Miltei sama kohta löytyy myös teoksesta *Étude sur la souveraineté*. Maistre (1996B): 151.

²⁴¹ Maistre (1996B): 119. Holmes (1993): 19.

valtiomuoto on monarkia.²⁴² Hänen mukaansa monarkkinen valtiomuoto on ihmisille niin luonnollinen, että ilman, että he edes ymmärtäisivät sitä, he assosioivat monarkin suvereeniin. Maistre toteaa, että ihmiset ovat ääneen lausumattomasti yksimielisiä siitä, että missä ei ole kuningasta, ei ole suvereenia.²⁴³ Alaviitteessään hän sanoo, että jopa ”villien” parista voidaan löytää jonkinmoisia merkkejä monarkiasta.²⁴⁴

Maistren mukaan mikään ei voisi olla absurdimpaa kuin vapauttaa ihmiset auktoriteeteista, sillä ihmiset eivät voi elää yhteiskunnassa sovussa ilman kuningasta, joka on yhteiskunnan keskipiste ja sen moraalisen yhtenäisyyden varmistaja.²⁴⁵ Ilman jumalallista suvereenia, jumalan asettamaa kuningasta, ei ole yhteiskuntaa ja ilman yhteiskuntaa, ihminen taantuu pedon ja barbaarin tasolle.²⁴⁶ Hän katsoi tilan ilman suvereenia johtavan väistämättä sotatilaan ja yleiseen moraalittomuuteen, mistä vallankumouksellinen Ranska ja sen verenvuodatus olivat surullisia esimerkkejä. Hobbesin tavoin hän peräänkuulutti vahvan suvereenin tarpeellisuutta ja ylistikin erityisesti Ludvig XIV:tä eli Aurinkokuningasta sellaisena. Maistren mukaan koskaan ei ole nähty yhtä voimakasta suvereenia ja yhtä täydellistä suvereenin tehtävän toteuttamista.²⁴⁷ Kuninkaan suvereniteetin tuli siis olla yksi ja jakamaton sekä kyseenalaistamaton ja absoluuttinen,²⁴⁸ jotta mitään Ranskan vallankumouksen ja sen terrorin kaltaista ei koskaan tapahtuisi uudestaan. Tästä syystä Maistren mukaan paras ja kestävin valtiomuoto on perinnöllinen monarkia. Vaalidemokratiaa hän piti tätä vasten heikkona ja huonona järjestelmänä, sillä ihmiset eivät koskaan arvosta sitä, mitä ovat itse tehneet.²⁴⁹ Jos hallitsijan suvereniteetti on äänestyksen alainen, eivät ihmiset kunnioita suvereenin auktoriteettia lainkaan.

²⁴² Maistre (1996B): 119-120.

²⁴³ Maistre (1996B): 119.

²⁴⁴ Maistre (1996B): 119.

²⁴⁵ Holmes (1993): 19.

²⁴⁶ Maistre (1996A): 23.

²⁴⁷ Maistre (1996B): 193.

²⁴⁸ Maistre (1996B): 115.

²⁴⁹ Maistre (1996B): 72.

Tässäkin asiassa Maistre korostaa mysteerin tärkeyttä, todellisuuden irrationaalista luonnetta ja sitä, että ainoat asiat, jotka todella kestävät, ovat luonteeltaan irrationaalisia. Maistre myöntää, että teoriassa mikään ei ole niin irrationaalista ja absurdia kuin perinnöllinen monarkia.²⁵⁰ Olisi typerää olettaa, että viisaalla kuninkaalla on välttämättä yhtä viisas poika tai toisaalta poika, joka on lainkaan viisas. Huolimatta ilmeisestä absurdiudesta, perinnöllinen monarkia on osoittautunut kestäväksi – se on kestänyt vuosisatoja.²⁵¹ Maistren mukaan teoriassa huomattavasti rationaalisempi, kohtuullisempi ja loogisempi vaalikuninkuus on puolestaan osoittanut historian saatossa heikoimmaksi mahdolliseksi valtiomuodoksi. Tacitusta lainaten hän esittää, että on poikkeuksetta parempi hyväksyä suvereeni kuin etsiä sellainen.²⁵² Viitaten niin sanottuihin Puolan jakoihin, joiden seurauksena maa ajautui 1700-luvun lopulla Venäjän, Preussin ja Itävallan hallitsemaksi ja katosi käytännössä valtiolliselta kartalta, Maistre pohtii, miksi maa ajautui kaaokseen ja tuhoon, ja vastaa, että syynä oli vaalikuninkuus ja näennäisen rationaalisen järjestelmän omaksuminen. Hän moittii Puolaa siitä, että se yritti muuttaa perustuslakiaan paremmaksi vuonna 1791. Tässä pyrkimyksessä oli kuitenkin hänestä liikaa järkeilyä ja liikaa filosofiaa.²⁵³ Vain, kun yhteiskuntajärjestelmä ja suvereniteetti perustuvat ihmisten silmissä mysteeriin ja ovat irrationaalisia, eivät ihmiset kyseenalaista niitä ja ne kestävät. Maistre esittää, että juuri tästä syystä perinnöllinen monarkia on osoittautunut kaikista vahvimaksi valtiomuodoksi.²⁵⁴

Kuitenkin, siitä, missä määrin ja minkä muotoista monarkiaa Maistre kannatti, ei vallitse tutkijoiden keskuudessa yksimielisyyttä. Richard Lebrun esittää, ettei Maistre kannattanut absolutismia, vaan pikemminkin Englannin mallin mukaista rajoitettua, konstitutionaalista

²⁵⁰ Maistre (1993): 263.

²⁵¹ Berlin (2006): xxiv-xxvi.

²⁵² Maistre (1996B): 136-137.

²⁵³ Maistre (1996B): 121.

²⁵⁴ Maistre (1996B): 136-137.

monarkiaa.²⁵⁵ Mitä tulee Maistren monarkismin luonteeseen, huomauttaa Lebrun tämän kirjoittaneen muistelmiinsa ”Rakasta hallitsijaasi koko älykkyytesi voimalla, samalla tavalla kuten rakastat järjestystä”, minkä hän toteaa viittaavan juuri sellaiseen laskelmointiin ja rationalismiin, joita hän niin kiivaasti vastusti valistuksen sietämättöminä tuotteina.²⁵⁶ Stephen Holmes puolestaan kritisoi Lebrunin näkemystä, ja esittää, että vaikka Maistre toisinaan kirjoitti sympatisoiden maltillisesta, rajoitetusta monarkiasta, jossa hallitsija olisi suostuvainen maltillisiin reformeihin ja hallitsisi magistraattien kanssa, ei Maistre kuitenkaan ole niin maltillinen ajattelija ”kuin Lebrun haluaisi sankarinsa esittää”.²⁵⁷ Päinvastoin Holmes viittaa Maistreen ultraroyalistina,²⁵⁸ kun taas Carolina Armenteros on Lebrunin kannalla esittäen, että Maistren suhde ultraroyalisteihin oli etäinen. Armenterosin mukaan tämän maine jyrkkänä absolutistina tulisikin muuttaa radikaalisti.²⁵⁹ Armenterosin mukaan Maistre oli hyvin kaukana siitä autoritaarisesta absolutismista, jollaiseen hänet on pitkään yhdistetty ja tämän monarkismi oli loppujen lopuksi melko horjuvaa ja monitulkintaista.²⁶⁰ Vaikka erityisesti Rousseaut vastaan kirjoitetuissa esseissä Maistre oli vielä ilmeisen monarkistinen katsoen, että kuninkaalla tulee olla miltei kaikki valta eikä häntä saa rangaistakaan, muuttui tämä näkemys vanhemmalla iällä. *Du Pape* –teoksessa, joka oli paavin valtaa korostanut manifesti, Maistren antiabsolutismi ja Armenterosin mukaan peräti epämonarkistinen ajattelu tulivat näkyväksi.²⁶¹ Siinä Maistre osoitti epäluottamusta kuninkaita kohtaan ja oli valmis rajoittamaan kuninkaallisia valtaoikeuksia.²⁶²

Nähdäkseni Lebrun ja Armenteros ovat oikeassa esittäessään, ettei Maistren monarkismi ollut luonteeltaan lainkaan absolutistista tai ultraroyalistista, toisin kuin on usein esitetty.

²⁵⁵ Lebrun (2014): 14-15. Maistre puhuu ihailevasti Englannin valtiomuodosta (Mm. Maistre (1996B): 162.), mutta muistuttaa, että tämänkään valtiomuodon hyvyttä tai huonoutta ei voi vielä ratkaista, sillä vasta pidempi historia tulee sen näyttämään.

²⁵⁶ Lebrun (2014): 6. (Maistre: Oeuvres 7.)

²⁵⁷ Holmes (1993): 16.

²⁵⁸ Holmes (1982): 165.

²⁵⁹ Armenteros (2011C): 9-10.

²⁶⁰ Armenteros (2011C):10

²⁶¹ Armenteros (2011C): 12.

²⁶² Armenteros (2011A): 90-91.

Katsoisin itse, että Maistre pyrki oikeastaan jo Rousseuta vastaan kirjoitetuissa esseissä osoittamaan, ettei kannata absolutismia eli kuninkaan täysin rajoittamatonta itsevaltaa. Vielä ilmeisempää tämä oli *Considérations sur la France* -teoksessa. Tämän lisäksi hän pyrki toisaalta myös osoittamaan, ettei aika Ranskassa ennen vallankumousta merkinnyt suinkaan kuninkaan absoluuttista, arbitraarista despotismia toisin kuin vallankumoukselliset olivat hänen mukaansa väittäneet.²⁶³ Hän kirjoittaa:

Ranskassa oli muotia (kaikestahan siinä maassa tulee muotia) sanoa, että ranskalaiset ovat orjien kansakunta. Mutta kuinka sitten ranskan kielessä voi olla sellainen mihinkään toiseen kieleen kunnolla kääntymätön sana *citoyen* ("kansalainen"), jonka tosin vallankumoukselliset anastivat omiin tarpeisiinsa sen samalla tärvelleen, mutta joka on kuitenkin ollut kielessä jo kauan ennen vallankumousta?²⁶⁴

Maistren mukaan päinvastoin monarkiassakin kuninkaan valtaa ja mahdollisuutta väärinkäyttää valtaansa rajoittivat monet tekijät kuten lait, uskonto ja tavat. Vaikka valta on monarkiassa periaatteessa kuninkaalla, hallitsee todellisuudessa kuninkaan neuvosto.²⁶⁵ Maistrelle oli myös tärkeää, että kuninkaan sijaan rankaisuvalltaa käyttää oikeuslaitos, joskin sen auktoriteetti kyllä juontuu hänen mukaansa kuninkaalta.²⁶⁶ Niin ikään kuninkaalla ei ole oikeutta määrätä kuolemantuomioita.²⁶⁷ Maistren mukaan kuningas ei voi myöskään vailla kansakunnan eli kolmen säädyn hyväksyntää päättää uusista veroista.²⁶⁸ "Kuninkaalla ei siis ole oikeutta määrätä veroja mielensä mukaan, ja jo tämä tunnustus yksin sulkee despotian pois laskuista."²⁶⁹ Maistre myös lainaa tässä yhteydessä Ludvig XVIII:n puhetta, jossa tämä

²⁶³ Maistre (2006): 62-64. (Suom. 142-143.)

²⁶⁴ Maistre (2006): 63. (Suom. 142.) Tässä yhteydessä hän viittaa Racinen Ranskan kuninkaalle omistaman runon kohtaan: "Sous un roi citoyen, tout citoyen est roi." ("Kansalaiskuninkaan valtakunnassa jokainen kansalainen on kuningas.")

²⁶⁵ Maistre (1996B): 123.

²⁶⁶ Maistre (1996B): 131.

²⁶⁷ Maistre (1996B): 131.

²⁶⁸ Maistre (2006): 65. (Suom. 143.)

²⁶⁹ Maistre (2006): 70. (Suom. 149.)

esitti, että ”konstituutio määrittelee verotuksen ehdot, jotta kansa voi olla varma siitä, että sen maksamat verot ovat tarpeen valtion hyvinvoinnille.”²⁷⁰ Myös kuningasta sitovat siis tietyt lait ja säännöt. Kuitenkin, Maistre jättää mainitsematta, millaiset toimenpiteet olisivat sallittuja potentiaalisessa tilanteessa, jossa kuningas rikkoo toimivaltuuksiaan tai itseään koskevia lakeja.

Maistre ei siis myönnä kuninkaalle oikeutta hallita despoottisesti oman mielensä mukaan, vaan pikemminkin katsoo, että tämän tulisi hallita kansan parhaaksi ja lakeja noudattaen, mikä kuulostaa yllättävän modernilta ja samankaltaiselta kuin hänen kritisoimiensa valistusfilosofien ajatukset. Hän lainaa jälleen ylistävään sävyyn Ludvig XVIII:n puhetta, jossa tämä esitti:

Ranskan lait olkoot alistetut pyhitettyjen konstitutionaalisten muotojen ikeeseen, ja olkoon hallitsija itsekin velvollinen noudattamaan lakeja, jotta hän näin voisi suojata lainsäätäjän viisautensa kaikilta sitä uhkaavilta viettelyksiltä ja puolustaa alamaistensa vapautta vallan väärinkäytöksiä vastaan.”²⁷¹

Poiketen kuninkaan jumalallista valtaoikeutta korostavasta traditiosta, jonka mukaan hallitsija on teoistaan vastuussa ainoastaan jumalalle, Maistren kirjoitukset luovat vaikutelman näkemyksestä, jonka mukaan kuningas olisi kuin olisikin jollain tapaa tilivelvollinen kansalle.²⁷² Niin ikään hän esittää hyväksyntänsä sille, että ajan myötä asiat, tavat ja järjestelmät väistämättäkin muuttuvat,²⁷³ mikä ei myöskään sovi siihen äärivanhoilliseen kuvaan, jota hänestä on ollut tyypillistä esittää. Maistren monarkismi vaikuttaisi siis tosiaan pikemminkin hyödyn sanelemalta pragmatismilta – keinolta säilyttää yhteiskuntarauha – kuin ideologiselta päämäärältä itsessään. Tätä puoltaa se, että hän korostaa lähinnä sen tärkeyttä, että kansa näkee suvereenin pyhänä ja siten pidättäytyy

²⁷⁰ Maistre (2006): 70. (Suom. 149.)

²⁷¹ Maistre (2006): 69. (Suom. 148-149.)

²⁷² Maistre (2006): 69-70. (Suom. 147-149.)

²⁷³ Maistre (2006): 68. (Suom. 147.)

vallankumouksellisista yhteiskuntarauhan mullistavista suunnitelmista, mutta kuitenkin itse sanoo, että todellisuudessa valtaa käyttää kuninkaan sijaan kuninkaallinen neuvosto. Maistre esittää, että kuningas on kuin ”taikakalu”, jonka omalla kyvykkyydellä ei ole väliä.²⁷⁴ Niin ikään, vaikka Maistre yhtäältä vaatii, ettei kenenkään tule voida julistaa, että suvereeni on erehtynyt,²⁷⁵ myöntää hän toisaalta, että ”kuningas on vain ihminen”,²⁷⁶ ja antaa ymmärtää, että toisinaan tämäkin voi erehtyä.²⁷⁷ Hän lainaa Ludvig XVIII:n sanoja: ”Konstituutio uskoo ylimmän tuomarikunnan haltuun lakien talletuksen, jotta tuomarit valvoisivat niiden toimeenpanoa ja että he valaisisivat myös hallitsijan arviointikykyä, mikäli tämä jossain suhteessa erehtyy”, ja kommentoi niitä kirjoittaen:

Tässä siis annetaan lakien valvonta ylimpien tuomarien haltuun, tässä myös vahvistetaan oikeus oikaista erehtyvää kuningasta. Despotiaa ei voi esiintyä siellä, missä konstituutio on uskonut perinnöllisille tai ainakin erottamattomille tuomareille tarpeen vaatiessa varoittaa hallitsijaa, valaista hänen ymmärrystään sekä osoittaa tyytymättömyyttä väärinkäytöksistä.²⁷⁸

Kenties Maistre katsoi pragmaattisesti, että vallankumouksen vaatimuksille tulee antaa periksi siten, että kuninkaan valtaoikeuksia kavennetaan vallankumousta edeltäneestä tilanteesta, sillä siten ihmisillä ei ole enää syytä ryhtyä vallankumouksiin, joita hän piti kaikista huonoimpana mahdollisena asiointilana.²⁷⁹ Joka tapauksessa, mitä tulee

²⁷⁴ Maistre (1996B): 126-127.

²⁷⁵ Maistre (1996B): 115. Holmes (1993): 19. Myös teoksissa *Soirées* ja *Du pape*.

²⁷⁶ Maistre (2006): 74. (Suom. 154.)

²⁷⁷ Maistre (2006): 70. (Suom. 149.)

²⁷⁸ Maistre (2006): 70. (Suom. 149.)

²⁷⁹ Maistren ylistämä Ludvig XVIII, joka oli niin kutsutun Bourbon-restauraation ensimmäinen kuningas ja teloitetun Ludvig XVI:n veli ilmoitti ainakin näennäisesti kannattavansa perustuslaillista monarkiaa ja valtaan noustuaan hyväksyikin kuninkaan valtaoikeuksia voimakkaasti karsineen perustuslain, vuoden 1814 peruskirjan. *Considérations*-teoksessa Maistre lainaa tämän ennen valtaannousuaan antamaa julistusta: ”Ranskan lait olkoot alistetut pyhitettyjen konstitutionaalisten muotojen ikeeseen, ja olkoon hallitsija itsekin velvollinen noudattamaan lakeja, jotta hän näin voisi suojata lainsäätäjän

absolutismiin, esimerkiksi Émile Faguetin, Isaiah Berlinin tai toisaalta Stephen Holmesinkin näkemys Maistresta ”raivokkaana absolutistina” tai ultraroyalistina ovat melko perusteettomia.

Mitä taas tulee aristokratiaan, on se Maistren mukaan luonteeltaan hyvin samankaltaista kuin monarkia, sillä siinäkin suvereniteettia hallussaan pitävien valtionhoitajien asema on perinnöllinen ja suvereniteetti on täysin irrotettua kansasta.²⁸⁰ Hän esittää aristokratian eroavan monarkiasta lähinnä siten, että siinä valtaistuimella on tyhjänä ja suvereniteetti on kuin holhoojahallituksella.²⁸¹ Monarkia on siis keskitettyä aristokratiaa.²⁸² Samanlaisuudesta huolimatta Maistre esittää monarkian olevan aristokratiaa reilumpi ja parempi, sillä siinä vain yksi perhe on nostettu muiden yläpuolelle ikään kuin pyhäksi, kun taas aristokratiassa ylhäisiä on niin monta, että heidän on vaikeampi perustella tai osoittaa kansalle olevansa muita jumalallisempia ja siten oikeutettuja valtaan, mikä puolestaan herättää tavallisissa ihmisissä kateutta.²⁸³ Tällainen aristokratian herättämä epäoikeudenmukaisuuden kokemus ihmisissä puolestaan tekee siitä monarkiaan verrattuna heikomman ja alttiimman kyseenalaistamiselle, mitä Maistre piti luonnollisesti negatiivisena – sillä hänelle valtiovallan tärkein tehtävä vaikuttaisi olleen nimenomaan yhteiskuntarauhan säilyttäminen ja sitä järkyttävien kumousten ennaltaehkäiseminen. Lisäksi Maistren mukaan monarkiassa hallitsijan potentiaaliset paheet vaikuttavat hallittaviin vähemmän kuin aristokratiassa, jossa valta on jakaantunut useamman ihmisen kesken.²⁸⁴

Maistre kuitenkin toteaa, että myös monarkiassa voi esiintyä epäkohtia kuten muissakin valtiomuodoissa.²⁸⁵ Hänen mukaansa esimerkiksi Rousseau todisti Ranskan alennustilan,

viisautensa kaikilta sitä uhkaavilta viettelyksiltä ja puolustaa alamaistensa vapautta vallan väärinkäytöksiä vastaan”. Maistre (2006): 69. (Suom. 148.)

²⁸⁰ Maistre (1996B): 135.

²⁸¹ Maistre (1996B): 135.

²⁸² Maistre (1996B): 122.

²⁸³ Maistre (1996B): 125.

²⁸⁴ Maistre (1996B): 123.

²⁸⁵ Maistre (1996B): 120-121.

paheksuttavan Ludvig XV:n aikaa, minkä uskoo vaikuttaneen siihen, että tämä päätyi johtopäätökseen, jonka mukaan monarkioissa korkeissa asemissa on vain surkimuksia, roistoja ja lurjuksia. Maistre myöntää, että monarkkinen valtiomuoto on valtiomuodoista eniten altis siihen, että siellä pettämällä ja kieroilemalla tietyt henkilöt voivat päästä valtaan. Hänen mukaansa ikuiset julistukset monarkian virheistä ovat kuitenkin enemmän vailla perustaa kuin mitä yleensä ajatellaan.²⁸⁶ Hän syyttää siis valistusfilosoфеja monarkian epäkohtien liioittelusta.²⁸⁷ Maistre esittää, että kaikki suvereenit ovat despoottisia eikä näin ollen ole perusteltua väittää, että demokratia olisi parempi tai vapaampi yhteiskuntamuoto kuin monarkia.²⁸⁸ Hänen mukaansa monarkian arvostelu on turhaa, sillä kaikissa valtiomuodoissa asiat ovat pohjimmiltaan samoin riippumatta siitä, millainen hallinto on muodoltaan, muodostaako suvereenin yksi vai monta henkilöä.²⁸⁹ Tähän perustuu Maistren ponnekkain demokratian kritiikki.

3.5 Demokratia

Maistren mukaan demokratia edusti ”kaikista vähiten hyveellistä valtiomuotoa”.²⁹⁰ Hänen teoksensa *Étude sur la souveraineté* oli suunnattu suoraan Rousseau’n puolustamaa kansansuvereniteetti-ajatusta, tasavaltaista hallitusmuotoa ja tämän teosta *Yhteiskuntasopimuksesta* vastaan.²⁹¹ Siinä ja toisessa Rousseaut vastaan kirjoitetussa esseessä, *De l'état de nature*, hän hyökkäsi systemaattisesti koko vallankumouksen ideologian perustaa vastaan: Lebrun esittää, että kritisoidessaan abstraktia ajatusta demokratiasta tai teoriaa kansansuvereniteetista, Maistren ensisijaisena tarkoituksena oli

²⁸⁶ Maistre (1996B): 150.

²⁸⁷ Maistre (1996B): 120-121.

²⁸⁸ Maistre (1996B): 118. Huom. Rousseau puolestaan esitti, että ihmiset voivat olla todella vapaita vain vapaassa yhteiskuntamuodossa, demokratiassa.

²⁸⁹ Maistre (1996B): 118-119.

²⁹⁰ Maistre (2006): 38. Armenteros & Lebrun (2011): 12.

²⁹¹ Lebrun (2014): 7.

kyseenalaistaa vallankumouksellisen hallinnon legitimitetti.²⁹² Tässä yhteydessä Maistre käyttää sen suuremmin eroa tekemättä yhtäältä termejä tasavalta tai kansansuvereniteetti, toisinaan puolestaan termiä demokratia. Tärkeää ajattelijoiden perustavanlaatuisessa erossa suhtautumisessa demokratiaan, on heidän poikkeavat, lähes päinvastaiset näkemyksensä ihmisluonnosta. Maistren kritiikki demokratiaa kohtaan juontuikin paitsi hänen näkemyksestään, että ihmiset eivät ole hyviä, rationaalisia ja kykeneviä ohjaamattomaan vapauteen, myös siitä, etteivät he ole samanlaisia tai samanarvoisia, minkä vuoksi heille ei kuulu samat oikeudet. Lisäksi Maistren penseä suhtautuminen kansanvaltaan perustui ajatukseen, ettei todellinen kansanvalta ole käytännössä koskaan mahdollista.

Maistre ja Rousseau puhuivat kuitenkin demokratiasta hyvin erilaisessa merkityksessä. Rousseau oli kasvanut Sveitsissä, jonka eräissä pienissä kantoneissa yhä vallitsi demokratia sanan antiikin aikaisessa merkityksessä. Lainsäädäntövaltaa käyttivät kaikki miespuoliset asukkaat. Hän puhuikin demokratiasta ennen kaikkea antiikin Ateenan tai oman aikansa Geneven kaltaisen pienehkön poliksen eli kaupunkivaltion kontekstissa, minkä lisäksi hän kannatti suoraa demokratiaa. Maistre puolestaan kohdisti kritiikkinsä kuitenkin erityisesti vallankumouksen myötä Ranskan kokoiseen suureen kansallisvaltioon syntynyttä edustuksellista demokratiaa kohtaan. Kritisoidessaan Rousseauin ajatusta kansanvallasta, hän sekoitti monilta osin sen, mitä Rousseau oli tosiasiassa itse kirjoittanut ja toisaalta sen, kuinka vallankumousjohtajat olivat tämän ajatuksia löyhästi konkreettisissa toimissaan seuranneet. Sikäli hänen Rousseau'ta vastaan kohdistamansa demokratian kritiikki oli monella tapaa ohilaukaus. Sen sijaan Rousseauin epäselvää – ja Maximilien Robespierren hyödyntämää – ajatusta jonkinlaisen hallituksen tai ”kansanjohtajan” potentiaalisesta tarpeesta niin sanotun ”yleistahdon” tulkitsijana Maistre piti mainiona esimerkkinä siitä, ettei todellisen demokratian saavuttaminen ole koskaan mahdollista.

²⁹² Lebrun (1996): xi.

Maistren mukaan puhdasta demokratiaa ei ole olemassa sen enempää kuin absoluuttista despotismiakaan. Se ei ole siis mitään muuta kuin mielikuvituksellinen entiteetti, sillä ajatus koko kansasta suvereenina ja lainsäätäjänä sotii hänen mukaansa tervettä järkeä vastaan. Osoittaakseen tämän, hän käsittelee sitä esseessään kuitenkin teoreettisena ääripäänä.²⁹³

Koska yhdelläkään valtiolla sen enempää kuin yksilölläkään ei voi olla pakkovaltaa itseensä, mikäli demokratia onkin olemassa teoreettisessa mielessä, ei sellaisessa valtiossa mitä ilmeisimmin voi olla suvereniteettia, sillä sana 'suvereniteetti' on mahdotonta ymmärtää missään muussa merkityksessä kuin alamaista rajoittavana voimana, joka on kohteelleen ulkopuolista. Niinpä sana 'alamainen' on vieras tasavalloille, sillä tasavallassa ei ole varsinaista suvereenia eikä voi olla alamaista ilman suvereenia, aivan kuin ei voi olla isää ilman poikaakaan.²⁹⁴

Kun kerran demokratiassa ei ole alamaisia, ei siinä Maistren mukaan siis voi olla suvereniteettikaan, koska suvereniteetti on aina jotain kohteelleen ulkopuolista. Mitä lähempänä suvereniteetti on kansaa, sitä heikompaa se on.²⁹⁵ Kuten jo aiemmin esitin, Maistrelle katastrofaalisin tilanne oli sellainen, jossa yhteiskunnassa ei ole suvereniteettia tai se on hämärtynyt, mistä Ranskan vallankumous ja sen terrori olivat hänelle osoituksia. Hän toteaaakin, että ”Ranskassa ei siis ole aidosti suvereenia valtaa. Kaikki on keinotekoista ja väkivaltaista; kaikki puhuu sen puolesta, että tämä asiointila ei voi kestää”.²⁹⁶

Ajatus, että Ranskan vallankumous olisi saanut aikaan valistuksen ylistämän kansanvallan, on Maistren mukaan täysin virheellinen. Sen sijaan hän esittää, että kaikkialla kaikkina aikoina ja kaikissa valtiomuodoissa valta on aina rajatun ihmisryhmän käsissä, eliitillä eli aatelilla. Kaikki yhteiskunnat ovat siis pohjimmiltaan aristokraattisia – joko perinnöllisiä tai vaaleilla valittuja aristokratioita – riippumatta siitä, millainen hallinto on nimellisesti

²⁹³ Maistre (1996B): 142.

²⁹⁴ Maistre (1996B): 142-143.

²⁹⁵ Maistre (1996B): 146.

²⁹⁶ Maistre (1996B): 134.

muodoltaan. Hän esittää monarkian olevan aristokratiaa, jossa valta on keskitetty yhdelle henkilölle. Maistren mukaan edustuksellinen demokratiakin on todellisuudessa vain vaaleilla valittua aristokratiaa.²⁹⁷ Syntyperä ja vauraus muodostavat aina ensimmäisen luokan, ja kaikki tärkeimmät virat kuuluvat poikkeuksetta tuolle yläluokalle. Missä syntyperän ja vaurauden muodostaman eliitin privilegioita ei ole kirjattu lakiin, sitä julmempaa ja mielivaltaisempaa on sen valta.²⁹⁸ Vaikka Maistre ei tee selkeää analyttistä erottelua, perustuu hänen näkemyksensä, että edustuksellinen demokratia on välttämättä vaaliaristokratiaa, kahteen ajatukseen. Ensinnäkin, hän kyseenalaistaa ajatuksen, että edustuksellinen valtiomuoto voisi koskaan olla todella demokraattinen, sillä kansa itse ei kyseisessä järjestelmässä hallitse, vaan pieni vaaleilla valittu ryhmä käyttää valtaa. Toisaalta taas hän katsoo, että vaikka järjestelmä olisi näennäisesti edustuksellinen demokratia, voi vaurauteen ja syntyperään perustuva eliitti aina ohjailla valtiota itselleen edulliseen suuntaan.

Koska Maistren mukaan historia on osoittanut, että perinnöllinen monarkia on kaikin tavoin vaalikuninkuutta suotuisampi, tarkoittaa tämä, että myös perinnöllinen aristokratia on vaaleilla valittavaa aristokratiaa parempi järjestelmä. Maistre katsoo näin kumonneensa Rousseau'n poliittiset näkemykset. Hänen johtopäätöksensä on, että koska monarkia on aristokraattista hallintoa parempi, ja perinnöllinen monarkia puolestaan vaalikuninkuutta parempi, ja sama analogia pätee myös aristokratiaan, on vaaleilla valittava aristokratia eli demokratia kaikista huonoin mahdollinen valtiomuoto.²⁹⁹

Maistre kutsuu aristokratian privilegioita luonnonlaiksi.³⁰⁰ Näin ollen puhdasta demokratiaa ei ole missään. Todellinen kansanvalta ei hänen mukaansa ole yksinkertaisesti mahdollista, sillä kaikkeen ihmisten väliseen yhteistoimintaan liittyy jonkinlaisia hierarkioita ja

²⁹⁷ Maistre (1996B): 135.

²⁹⁸ Maistre (1996B): 122-124.

²⁹⁹ Maistre (1996B): 136-137.

³⁰⁰ Maistre (1996B): 124.

dominointia.³⁰¹ Tehden eron monarkian ja demokratian välille, Maistre esittää, että monarkiassa eliitin kyltymättömyyttä ja ahneutta rajoittaa kuningas, jumalallisella ylivalloillaan, jonka edessä yksikään kansalainen ei ole toista voimakkaampi,³⁰² kun taas demokratiassa varallisuus ja syntyperä vallitsevat rajoittamattomina. Näin ollen, vaikka hän myöntää, että demokratiassa ”monella ihmisellä on enemmän vapautta”, koska ei ole kuningasta, joka sitä rajoittaisi, toteaa hän kuitenkin, että monarkiat tarjoavat ”suuremmalle joukolle ihmisiä vapautta ja tasa-arvoa”.³⁰³

Maistre varoittaa, että riippumatta siitä, mitä esimerkiksi yhdysvaltalaiset tai ranskalaiset haluavat uskoa, syntyy myös heidän joukostaan oma eliittinsä, aatelistonsa, ja koska sillä ei ole laissa määriteltyä asemaa, tulevat seuraukset olemaan kertakaikkisen kamalat. Viitaten keskusteluun edustuksellisesta demokratiasta ja sen puolustajista, Maistre toteaa, että ”Amerikka tietysti mainitaan usein; en tiedä mitään niin tuskastuttavaa kuin tälle kapaloissaan jokeltelevälle lapselle suitsutetut ylistykset”³⁰⁴. Kritisoidulla ajatuksella Yhdysvaltojen elinvoimaisuudesta, Maistren varsinaisena pyrkimyksenä on aina ennen kaikkea Ranskan vallankumouksen ja tasavaltalaisuuden ihanteen vastustaminen. Mitä tulee Yhdysvaltoihin, hän ei myöskään voinut sietää siihen kytkeytyvää näkemystä, että ihmiset voivat itse luoda tyhjästä valtioita ja päättää niiden hallinnosta. Maistre esittää, että mikäli syntyperään ja vaurauteen perustuvan eliitin oikeuksien, velvollisuuksien ja vallan rajoja ei ole laissa määritelty, tulee sen valta olemaan mielivaltaisempaa ja armottomampaa kuin missään muualla.³⁰⁵ Maistren mukaan siis se, mitä ihmiset mielellään keuhvat demokratiaksi, on todellisuudessa vain näennäistä kuorta eliitin kansan nimissä harjoittamalle entistä häikäilemättömämmälle ja rajoittamattommalle oman edun tavoittelulle.

³⁰¹ Maistre (1996B): 53.

³⁰² Maistre (1996B): 125-126.

³⁰³ Maistre (1996B): 125-126.

³⁰⁴ Maistre (2006): 35. (Suom. 108.)

³⁰⁵ Maistre (1996B): 122. Bradley (1999): 205.

Maistre esittääkin ivallisen huomion, että termi *kansa* on ”fantastisen hyödyllinen sana, sillä sitä voi käyttää ihan miten tahansa”.³⁰⁶ Viitaten Ranskan vallankumouksen synnyttämään edustukselliseen järjestelmään, Maistre toteaa, että on mahdoton kuvitellakaan toista järjestelmää, joka olisi yhtä tehokkaasti suunniteltu tuhoamaan kansan oikeudet.³⁰⁷ Pelkkä oikeus äänestää ei vielä anna kenellekään valtaa, minkä lisäksi hän esittää, ettei kansalla ole ollut käytännössä juuri minkäänlaisia mahdollisuuksia vaikuttaa edes heidän kansanedustajiensa valintaan, vaan eliitti päättää nekin. ”Kansan suvereniteetti on siis vain ja ainoastaan ”metafyysistä””. Näin ollen hänen mukaansa Bastiljiin ryntäämisen jälkeen hallinneet kansalliskokoukset olivat ainoastaan muodollisia, ja ”nuo roistot kehtasivatkin kutsua itseään ”kansaksi””.³⁰⁸ Pohtiessaan, mitä termillä ”kansa” on tarkoitettu tai mihin valistusfilosofit tai vallankumousjohtajat viittaavat puhuessaan kansasta tai ylipäättään ihmisyydestä, Maistre toteaa, että nämä kaikki asuivat itse Pariisissa ja vihjaa näiden olleen todella etuoikeutetussa asemassa ja perin kaukana todellisesta kansasta. Hän kirjoittaa:

Löytyykö siis ihmislajia vain pääkaupungeista? He puhuvat aina kansasta, eivätkä kuitenkaan anna kansalle minkäänlaista arvoa (...). Aina heidän puhuessaan ihmisyydestä, filantropiasta tai yleisestä onnellisuudesta, se, jonka ääni odellisuudessa kuuluu, on ylpeys ja se kunnioittaa ja kiinnittää huomiota vain itseensä.³⁰⁹

³⁰⁶ Maistre (2006): 36. (Suom. 109.)

³⁰⁷ Maistre (2006): 36-37. (Suom. 109.) Tässä yhteydessä Maistre viittaa erääseen protokommunistiseen vallankumoukselliseen, joka lopulta päätyi kuitenkin kritisoimaan direktoriorhallintoa vallankumouksen pettämisestä. ”Tuo halveksittava jakobiinialaliittolainen oli siis aivan oikeassa, kun hän julisti oikeudenkäyntikuulustelussaan: *Pidän nykyistä hallitusta vallananastajana, joka loukkaa kaikkia kansan oikeuksia ja joka on alistanut kansan mitä surkeimpaan orjuuteen. Tämä on inhottava järjestelmä, joka edistää vain pienen joukon onnea ja perustuu massojen sortoon. Tämä aristokraattinen hallinto on vaientanut kansan ja kahlinnut sen niin tiukasti, että sen on nyt vaikeampi murtaa kahleitaan kuin koskaan ennen.*”

³⁰⁸ Bradley (1999): 206.

³⁰⁹ Maistre (1996B): 169.

Maistre vaikuttaisi tarkoittavan, että useimmiten ne, jotka vetoavat termiin ”kansa” ja puhuvat kansanvallasta, puhuvat todellisuudessa vain omasta etuoikeutetusta näkökulmastaan, ja unohtaen oikean kansan, yleistävät oman näkökulmansa ja kokemuksensa universaalisti koko ”ihmiskunnan” piirteiksi. ”Oi kuolematon vallankumous! Valtaistuimet ovat romahtaneet: ihmiset ovat kuninkaita eikä alamaisia enää ole!” Maistre irvailee Ranskan vallankumouksen synnyttämälle ”kansanvallalle” ja katsoo, ettei suvereniteetti olisi voinut olla kauempana miljoonista ranskalaisista, jotka eivät todellisuudessa koskaan päässeet mukaan vaikuttamaan päätösten tekemiseen.³¹⁰ Suuri osa demokratian kannattajista myönsi itsekkin suoran demokratian olevan käytännössä liki mahdotonta toteuttaa, joten sen sijaan he painottivat edustuksellista demokratiaa,³¹¹ minkä pilkkaamista Maistre ei voinut vastustaa.

Ranskassa on 25 000 000 miestä ja kerran kahdessa vuodessa valitaan 700 kansanedustajaa. Jos oletamme, että nuo 25 000 000 miestä ovat kuolematomia ja kukin heistä nimetään kansanedustajaksi vuorollaan, tulee jokaisesta ranskalaisesta kuningas aina 3500 vuoden välein. Mutta koska aika on rajallista, eivätkä ihmiset sattumoisin mahda sille mitään, että toisinaan kuolevat,... mielikuvitustani kauhistuttaa, kun niin suuri määrä ”kuninkaita” on tuomittu kuolemaan ehtimättä hallita päivääkään.³¹²

Maistre tekee analogian antiikin Rooman demokratian ja hänen oman aikansa demokratioiden välille, sillä hänen mukaansa Ranskan kansalliskonventti on ollut kerrassaan lumoutunut Rooman tasavallan vapaudesta miettimättä kuitenkaan, mitä se aikanaan tarkoitti ja millaisia seurauksia sillä oli.³¹³ Viitaten erityisesti Tacituksen teksteihin, hän luettelee

³¹⁰ Bradley (1999): 206.

³¹¹ Bradley (1999): 206.

³¹² Maistre (2006): 36. Oma käännös. Esiintyy myös teoksessa: Maistre (1996B): 45. Maistre viittasi sitaatin lopussa direktorion rikoksiin ja Ranskan vallankumouksen terroriin, jossa ihmisiä mestattiin vailla oikeudenkäyntejä kuin karpäsiä.

³¹³ Maistre (1996B): 164-165.

pitkän listan Rooman tasavallan aikana ilmenneistä epäkohdista, ylilyönneistä ja epäoikeudenmukaisuuksista.³¹⁴ Maistre esittää, että juuri Rooman tasavallan aikana eliitin valta oli kaikista absoluuttisinta. Tuolloin Roomaa hallitsi pieni kourallinen miehiä ja tuolle pienelle joukolle uhrattiin koko tunnettu maailma. Maistre pyrkii osoittamaan, että Ranskan vallankumouksen ihailema Rooman tasavalta oli kaikkea muuta kuin vapaa ihmisten enemmistön näkökulmasta.³¹⁵ Hän argumentoi, että missään tasavalloissa se, mitä kutsutaan vapaudeksi, ei ole mitään muuta kuin pienen joukon vapautta ja onnea suuremman joukon alistamisen kustannuksella.³¹⁶

Kenties hieman yllättävästi, Maistre vaikuttaisi pitävän myös oikeudenmukaisuutta suuressa arvossa. Huolimatta suurista puheista, hänen mukaansa demokratiat ovat myös oikeudenmukaisuuden jakamisen suhteen monarkioita heikompia. Tähän hän lisää, ettei ”tarkoita vain rikosoikeudellista oikeudenmukaisuutta, vaan yhtä lailla yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta”.³¹⁷

Maistre perustelee kansanvallan eli demokratian mahdottomuutta myös vetoamalla jälleen historiaan. Hän toteaa, että maailman historiassa demokratia on ollut niin harvinaista ja silloinkin vain ohimenevä tila, että on perusteltua katsoa, ettei kansanvalta ole todellisuudessa mahdollista.³¹⁸ Korkeintaan tasavaltalainen hallinto voi sopia todella pienelle maalle ja hyvin lyhytaikaisesti.³¹⁹ Mitä tulee Ranskan kokoiseen suureen kansallisvaltioon, Maistre toteaa sekä luonnon että historian todistavan yhdessä, että suuri ja jakamaton tasavalta on mahdottomuus.³²⁰

³¹⁴ Maistre (1996B): 164-168.

³¹⁵ Maistre (1996B): 164-165.

³¹⁶ Maistre (2006): 37. Esiintyy myös muodossa: ”Se, mitä kaikissa tasavalloissa kutsutaan vapaudeksi, on vain suurimman osan ihmisiä uhraamista pienen joukon itsenäisyyden ja ylpeyden vuoksi”. Maistre (1996B): 163.

³¹⁷ Maistre (1996B): 145.

³¹⁸ Maistre (1996B): 119.

³¹⁹ Maistre (1996B): 144. Holmes (1993): 19.

³²⁰ Maistre (2006): 32. (Suom. 104.)

Mitä ranskalaisille on voitu sanoa, että heidät on saatu uskomaan 24 miljoonan asukkaan tasavallan mahdollisuuteen? Ainoastaan kaksi asiaa 1) ”Mikään ei estä meitä tekemästä sellaista, mitä ei ole koskaan aikaisemmin tehty”, 2) ”Edustuksellisen järjestelmän keksiminen mahdollistaa meille sen, mikä ei ollut mahdollista esi-isillemme”.³²¹

Maistre ryhtyykin omien sanojensa mukaan ”koettelemaan” näiden kahden ajatuksen vahvuutta. Pyrkiessään kumoamaan ensimmäistä ajatusta eli ”*Mikään ei estä meitä tekemästä sellaista, mitä ei ole koskaan aikaisemmin tehty*”, Maistre argumentoi jälleen naturalistisesti ja esittää, että koska historia ei tunne suurta tasavaltaa, ei sellaista voi ilmaantua tulevaisuudessakaan. Kuten esitin jo kappaleessa 3.1, tässä Maistren ajattelu on vahvasti yhteneväistä *historia magistra vitae* –perinteen kanssa. Pyrkiessään osoittamaan, ettei suuri tasavalta ole mahdollista saavuttaa, hänen argumenttinsa etenee syllogistisesti. Sen premisseinä ovat lauseet ”mitään uutta ei maailmassa ole” ja ”suuria tasavaltoja ei ole koskaan ollut”, joista hänen mukaansa seuraa johtopäätös, että suuri tasavalta on mahdottomuus.³²²

Mitä tulee jälkimmäiseen, pyrkii hän kumoamaan ajatuksen, että edustuksellinen järjestelmä olisi Ranskan vallankumouksen synnyttämä ja inhimillisen, rationaalisen harkinnan tuotos tai ylipäättään uusi asia maailman historiassa. Päinvastoin hänen mukaansa edustuksellinen järjestelmä on otettu käyttöön jo 1200-luvun Englannissa eikä se perustu millään tapaa tietoista harkintaa seuranneeseen inhimilliseen keksintöön tai kansan päätökseen.³²³ Vaikka Maistren tarkoituksena tässä on vähätellä Ranskan vallankumouksen saavutuksia osoittamalla, ettei sen luoma yhteiskuntajärjestys ole mitään uutta maailman historiassa, ei hän kenties tule ajatelleeksi, että mikäli, kuten hän itse kertoo, edustuksellista järjestelmää ei

³²¹ Maistre (2006): 32. (Suom. 104-105.)

³²² Maistre (2006): 33. (Suom. 106.)

³²³ Maistre (2006): 34-35. (Suom. 106-108.)

tunnettu ennen 1200-lukua, jolloin se syntyi Englantiin, varmasti yhtä lailla suuri tasavaltakin – kuten Ranskaan vuonna 1789 perustettu – voi ilmaantua yhtäkkiä maailman historiaan täysin samalla tavalla ja myös säilyä. Maistre ei kuitenkaan vaikuta näkevän tässä ristiriitaa.

Hän huomauttaa, että vaikka edustuksellisuus itsessään ei ole mikään uusi ajatus, uusi on Ranskan vallankumouksen synnyttämä variaatio siitä, jossa edustuksellisuudella ymmärretään tilannetta, jossa koko kansa on edustettuna, ja että edustus voi perustua vain kansan itsensä antamaan mandaattiin. Maistre kuvailee tätä uutta ranskalaista variaatiota edustuksellisuuden ideasta myös esittämällä, että lisäksi siinä katsotaan, että ”*kuka tahansa* kansalainen (...) on pätevä sekä antamaan kyseisen mandaatin että ottamaan sen vastaan; ja kaiken lisäksi näihin kaavailuihin liittyy ajatus kaikkien perinnöllisten virka-asemien ja erioikeuksien peruuttamisesta”. Tällaista edustuksellista järjestelmää ei hänen mukaansa ole missään nähty, eikä sellaista tulla koskaan näkemäänkään.³²⁴

Maistre ei ole lainkaan innostunut valistuksen abstrakteista konstruktioista tässäkään asiassa. Hän huomauttaa Rousseauinkin ymmärtäneen puhtaan demokratian mahdottomuuden viitaten tämän sanoihin: ”todellista demokratiaa ei ole koskaan ollut olemassa eikä tule koskaan olemaankaan”³²⁵ sekä kohtaan:

Demokratia edellyttää liian monia asioita, joita on vaikea yhdistää (...) Jos olisi olemassa jumalien muodostama kansakunta, se hallitsisi itseään demokraattisesti. Niin täydellinen valtiomuoto ei sovellu ihmisille.³²⁶

Maistre ihmettelee saivarrellen, että mikäli kerran demokratia on Rousseauinkin mielestä niin mahdoton saavuttaa käytännössä, että se sopii vain jumalille, miksi tämä sitten esittää sen

³²⁴ Maistre (2006): 35. (Suom. 108.)

³²⁵ Maistre (1996B): 142. Rousseau (1999): 101.

³²⁶ Maistre (1996B): 174. Rousseau (1999): 102.

olevan ainoa legitiimi valtiomuoto.³²⁷ Hän kysyy, mitä virkaa on sitten tällä Rousseauin teoriassa täydellisen valtiomuodon pyörittelemisellä ja vastaa, ettei yhtään mitään, sillä kaikki valtiomuodot ovat aina teoriassa täydellisiä. Hänen mukaansa Rousseau on paitsi tuominut monarkian ja aristokratian, myös itse sanonut kaiken oleellisen, mitä tulee todella olemassa olleiden historiallisten tasavaltojen puutteisiin ja epäkohtiin.³²⁸

Maistre vetää näistä Rousseauin kaikille kolmelle hallintomuodolle antamista tuomioista, joita hän saivarrellen kutsuu ”oppineiksi”, johtopäätöksen, ettei tämä oikeastaan halua minkäänlaista hallintoa: hänelle ei kelpaa monarkia eikä aristokratia, mutta demokratiaakaan hän ei pidä paljoa näitä parempana.³²⁹ Niin ikään Maistre muistuttaa, että vaikka Voltaire piti monarkiasta kaikista valtiomuodoista vähiten, ei hänkään luottanut kansan viisauteen, vaan katsoi tasavallan edustavan typerien massojen valtaa.³³⁰ Hän myös väittää, ettei edes Condorcet ajatellut kovin positiivisesti todella olemassa olleista tasavalloista: hänen mukaansa tämä päinvastoin paheksui antiikin Rooman tasavaltaa,³³¹ eikä löytänyt ”kovasti kaipaamaansa vapautta” myöskään oman aikansa Sveitsistä kuvaten sitä näennäiseksi kulissitasavallaksi.³³² Maistren mukaan siis edes Condorcet, joka niin kovasti puhui vapaasta tasavallasta ja halusi perustaa sellaisen monarkian raunioille, ei löytänyt historiasta ainuttakaan esimerkkiä haluamastaan tasavaltaisesta valtiomuodosta.³³³

³²⁷ Maistre (1996B): 151-152.

³²⁸ Maistre (1996B): 174 (alaviite). Alaviitteessä Maistre myös huomauttaa, että Rousseau, joka niin kiivaasti kirjoitti monarkiaa vastaan, valitsi itse kuitenkin aina asua monarkkisissa valtioissa.

³²⁹ Maistre (1996B): 174-175.

³³⁰ Maistre (1996B): 174-175.

³³¹ Maistre (1996B): 155. ”Condorcet ei ollut yhtään vähempää vihollinen tällaiselle valtiomuodolle ja kaikelle sitä muistuttavalle. Hän valitti ”pedantista Mablysta, joka aina etsi esimerkkejään Kreikan despoottisista anarkioista”.

³³² Maistre (1996B): 176.

³³³ Maistre (1996B): 176.

Mutta hyvä jumala, mitä hän sitten halusi! Ja mitä kaikki nämä filosofit haluavat, kun kerran mikään menneisyydessä ollut tai nykyisyydessä olemassa oleva ei heille kelpaa? He eivät yksinkertaisesti halua mitään hallintoa, sillä sellaista hallintoa ei olekaan, mikä ei edellyttäisi kuuliaisuutta. He eivät inhoa vain sellaista tai tällaista auktoriteettia, vaan auktoriteettia ylipäättään; he eivät siedä ainuttakaan. Mutta jos heitä painostetaan vastaamaan, kertoisivat he, että se mitä he haluavat, on suurenmoinen demokratia.³³⁴

Tämä on teoksen keskeisimpiä kohtia. Siinä Maistre niputtaa kaikki valistusfilosofit yhdeksi joukoksi riippumatta näiden esittämistä toisistaan poikkeavista poliittisista ihanteista, ja esittää, että se, mikä heitä yhdistää, on, että vaikka he puhuisivat jostain täydellisestä demokratiasta, ei heille todellisuudessa kelpaa mikään valtiomuoto. Näin ollen hän pyrkii osoittamaan, että kaikki valistusfilosofien puheet yhteiskunnasta ovat turhanpäiväistä sanahelinää, koska he eivät ylipäättään ajattele mitään konkretian tasolla, vaan ovat jämähtäneet utopistiseen, abstraktiin ideatodellisuuteensa, jolla ei ole mitään tekemistä oikean maailman kanssa.

Maistren mukaan valistusfilosofit yhdistää ennen kaikkea yksi asia: se, että he kaikki ”halveksuttavassa” individualismissaan ja ylpeydessään haluavat vain tuhota – heidän voimansa on yksinomaan negatiivista ja kaikki heidän pyrkimyksensä ovat voimattomia.³³⁵ Maistre vetoaa lukijoihinsa, että nämä viimein huomaisivat valistusfilosofien vaarallisuuden ja jättäisivät nämä ”ihailemaan itseään yksin”.³³⁶ Maistren mukaan valistusajattelijoiden tekstien lukeminen on kuitenkin sikäli hyödyllistä, että se auttaa ymmärtämään ”tämän vuosisadan sairaudesta ja näiden vaarallisten miesten luonteesta, jotka ovat aiheuttaneet

³³⁴ Maistre (1996B): 176.

³³⁵ Maistre (1996B): 176-177.

³³⁶ Maistre (1996B): 176-177.

meille niin paljon tuhoa”.³³⁷ Tämä myös selittää Maistren omaa motivaatiota lukea ja kirjoittaa juuri vihollisinaan pitämiensä ajattelijoiden kirjoituksista.

Maistre muistuttaa, että kansakunnat eivät tarvitse onnellisuuteensa mitään muuta kuin niille aikojen kuluessa muodostuneet omat lakinsa ja ikuiset tapansa. Vaikka valistusfilosofit siis jatkuvasti puhuvat ihmisten onnellisuudesta, eivät he ole tuoneet mukanaan muuta kuin täydellistä epäonnea.³³⁸ Vaikka voisi kuvitella, että hänelle yhteiskunnallinen järjestys on itsessään kaikista tärkeintä, toteaa hän hieman yllättävästikin, että pohtiessa erilaisia valtiomuotoja, liian vähälle huomiolle jää yleinen onnellisuus, vaikka sen pitäisi olla asiassa ainoa tiennäyttävä.³³⁹

Maistre myöntää, että demokratialla on historiassa yksi tähtihetki, antiikin Ateena, joka voi aiheuttaa inspiraatiota sellaisten monarkioiden alamaisissa, joissa vallalla on taitamaton tai paheellinen kuningas. Vaikka hän toistaa, ettei mikään vedä vertoja Ateenan demokratian suuruuden päville,³⁴⁰ esittää hän melko perustellusti, ettei mitään valtiomuotoa tule tarkastella yksittäisen partikulaarisen hetken kautta, vaan päinvastoin tulisi ottaa huomioon kaikki ajat, jolloin se on ollut voimassa ja luoda siten kulloisestakin valtiomuodosta keskiarvo, jonka avulla näitä valtiomuotoja voi vertailla. Hänen mukaansa on siis virheellistä olettaa demokratia monarkiaa paremmaksi vertaamalla demokratian kultahetkeä monarkian rappiotilaan,³⁴¹ jollaisena hän piti juuri Ludvig XV:n aikakautta, jolloin Rousseau teoksiaan kirjoitti.³⁴²

³³⁷ Maistre (1996B): 174-175. Maistre viittasi siis 1700-lukuun.

³³⁸ Maistre (1996B): 176-177.

³³⁹ Maistre (1996B): 163.

³⁴⁰ Maistre (1996B): 154.

³⁴¹ Maistre (1996B): 159-160.

³⁴² Maistre (1996B): 150.

Maistre epäilee, ettei vallankumouksellisten, eritoten jakobiinien tavoitteena oikeasti koskaan ollutkaan demokratian saavuttaminen. Päinvastoin hän pitää sitä vain temppuna ranskalaisten hämäämiseksi.³⁴³ Ranskaan syntyneessä tasavallassa hän sanoo kansan aseman olevan alamaisempi kuin se oli koskaan monarkian aikana.³⁴⁴ Monarkian ”vihaajille” hän vastaa, ettei heidän tasavaltalaisilla instituutioilla ole Ranskassa mitään juuria,³⁴⁵ minkä vuoksi hän väittääkin, ettei Ranskalle ole luvassa kestävää turvallisuutta nykyisen hallinnon vallitessa.³⁴⁶ Hän esittää, että vain kuningas voi palauttaa vallitsevan kaaoksen keskelle yhteiskuntarauhan ja järjestyksen,³⁴⁷ ja lainaa toista, varsin äärimmäisenä pidettyä rojalistia, kreivi d’Antraigues’ia:

Laittoman hallinnon vallitessa on syytä pelätä kaikkein hirveimpiäkin kostotoimia, sillä kenellä olisi oikeus niitä estää? Uhri ei voi etsiä apua laista, koska mitään lakia ei ole, eikä vedota hallituksen auktoriteettiin, koska hallitus itse on rikoksen ja vallananastuksen hedelmä.³⁴⁸

Tällä lainauksella Maistre pyrkii osoittamaan sitä laittomuutta, kaaosta ja sekasorron tilaa, joka on väistämätön, kun maassa ei ole todellista, legitiimiä suvereenia – kuningasta. Hänen näkökulmastaan se merkitsee hobbesilaista luonnontilaa, jossa oikeutta ei ole, eikä kukaan voi luottaa keneenkään. Lebrunin huomio, että Maistren kritiikki teoreettista ajatusta kansansuvereniteettia vastaan juontuu käytännöllisestä pyrkimyksestä hyökätä ennen muuta vallankumouksellisen hallinnon legitimitettiin vastaan, vaikuttaa osuvalta. Kuitenkin, tämä Maistren niin sanottu ”hyökkäys” itsessään vaikuttaisi puolestaan juontuvan aidosta pelosta,

³⁴³ Maistre (1996B): 78.

³⁴⁴ Maistre (1996B): 110.

³⁴⁵ Maistre (1996B): 170.

³⁴⁶ Maistre (1996B): 177.

³⁴⁷ Maistre (1996B): 177.

³⁴⁸ Maistre (1996B): 180.

järkytyksestä ja pyrkimyksestä selittää paitsi lukijoilleen, myös itselleen ympärillään tapahtuvia tapahtumia.

4. Valoa tunnelin päässä? Valistus ja vallankumous osana kaitselmuksen suunnitelmaa

Maistrea luettaessa keskitytään yleensä hänen pessimismiinsä: olemassaolon hirvittävyys ja ihmisen rappioon unohtaen, että hän kuitenkin profetoi ihmiskunnalle onnellisen lopun. Yrittäessään ymmärtää ja hyväksyä ympärillään tapahtuvaa maailman muutosta ja Ranskan sen hetkistä tilaa, Maistre kääntyi tulkitsemaan tapahtumia katselmuksen ohjaamana teleologisena ketjuna. Hän muotoilee kirjoitelmissaan ideaalisen tulevaisuuden ääriveriä, joissa ihmiskunta saa pelastuksen.³⁴⁹ Jean-Yves Pranchèren mukaan kaikki Maistren työt sisältävät odotuksen, että pian koittaa merkittävä historiallinen käänne, joka on ikään kuin vastine vallankumouksen ylilyönneille. Siinä missä *Du Pape* visioi erilleen hajaantuneiden kristittyjen yhdistymistä katolisen kirkon alaisuudessa, profetoi *Considérations sur la France* kristillisen Bourbon-monarkian restauraatiota.³⁵⁰

Maistren providentiaalinen ajattelu perustuu ajatukseen kahden vastakkaisen voiman – hyvän ja pahan – hetyttättömänä taisteluna universumissa. Maistre näki juuri vallankumouksen tällaisena pelkkää historiallista tapahtumaa suurempana kosmisena taisteluna. Hän esittää, että:

Nyt elävä sukupolvi saa todistaa erästä suurinta ihmissilmien koskaan näkemää spehtaakkelia: käynnissä on totaallinen taistelu kristinuskon ja filosofismin välillä. Kamppailu on jo alkanut, veriviholliset ovat toistensa kimpussa ja maailma katselee.³⁵¹

³⁴⁹ Garrard (2003): 115. Bradley (1999): 208.

³⁵⁰ Pranchère (2011): 45.

³⁵¹ Maistre (2006): 45. (Suom. 120.)

Maistren tulkinnassa vallankumous oli paitsi jumalallinen rangaistus modernin ajan ja valistuksen rikoksista, myös jumalallisesti määrätty, kaitselmuksen ohjaama keino Ranskan elvyttämiseksi valtaan palautetun monarkian alaisena. Lisäksi hän uskoi kristinuskon vahvistuvan koitoksesta selvittyään entistä puhtaammaksi ja elinvoimaisemmaksi.³⁵² Hänen mukaansa milloinkaan ei ole jumalallinen kaitselmuks ollut niin käsin kosketeltava kuin Ranskan vallankumouksen raakalaismaisisissa ja tyrmistyttävissä tapahtumissa.³⁵³

Myös Maistre esitti hänen ystävänsä, Mallet du Panin (1749-1800) kuuluisaksi tekemän huomion, että ihmiset eivät johda vallankumousta, vaan päinvastoin se johtaa ihmisiä. Hänen mukaansa jopa ne rikolliset, jotka näennäisesti ohjailivat vallankumouksen kulkua – jopa ”pahan arkkitehti” Maximilien Robespierre ja vallanastaja Napoleon, olivat vain kaitselmuksen käyttämiä pelinappuloita tämän jumalallisessa, salaperäisessä suunnitelmassa. Tasavalta syntyi ilman, että he ymmärsivät, mitä tekivät tai olivat itse aktiivisia toimijoita. Myöskään terrorikomentoa he eivät olleet suunnitelleet perustavansa.³⁵⁴ Kaikki onnistui heiltä, koska he eivät itse olleet mitään muuta kuin instrumentteja itseään suuremman voiman käsissä – voiman, jota he eivät voineet hallita eivätkä ymmärtää.³⁵⁵ Sen sijaan, Maistre toteaa, että heti, kun nämä keskinkertaiset miehet olivat hoitaneet sen, mitä kaitselmuks oli heidän tehtäväkseen määrännyt, kaatuivat he ”kuin tuulenhenkäyksestä”.³⁵⁶ Tämä liittyi epäilemättä pyrkimykseen vakuuttaa ihmiset siitä, että pahat, jollaisina Maistre kuvasi valistusajattelijoita ja vallankumousjohtajia, eivät saa palkkaansa vasta viimeisellä tuomiolla, vaan todellisuudessa he kärsivät jo tässä maailmassa.

Filosofi voi lohduttautua mietiskellen kaiken kurjuuden seurauksena syntyvää lopputulosta ja ajatella hiljaa mielessään: ”Murhattakoon vaikka satatuhatta sielua,

³⁵² Maistre (2006): 48. (Suom. 124.)

³⁵³ Maistre (2006): 8. (Suom. 78.)

³⁵⁴ Maistre (2006): 5-6. (Suom. 76.)

³⁵⁵ Maistre (2006): 5-7. (Suom. 77.)

³⁵⁶ Maistre (2006): 6. (Suom. 76.)

kunhan vain saamme vapauden”, mutta tähän voi Kaitselmus vastata: ”Hyväksyn asenteesi, mutta sinäkin kuulut tuohon sadantuhannen sielun joukkoon; *ja mitä epäoikeudenmukaista siinä on?* Tuomitsisimmeko omissa oikeusistuimissamme toisin? (...) Yksityiskohdat voivat olla vastenmielisiä, mutta *vallankumouksen viattomiksi uhreiksi* kutsuttujen ranskalaisten joukossa on hyvin vähän sellaisia, joille heidän omatuntonsa ei voisi sanoa: *Näin erheittenne murheelliset hedelmät nähden, myöntäkää kärsivänne rikostenne tähden.*³⁵⁷

Kyseisen lainauksen tarkoituksena on epäilemättä osoittaa, että vaatiessaan abstraktisti vapautta, tulivat valistusfilosofit ymmärtämättömyyttään oikeasti johtaneeksi lukuisia ihmisiä ennenaikaiseen ja väkivaltaiseen kuolemaan. Näin ollen Maistre pyrkii osoittamaan, että huolimatta kauniista puheistaan ja kenties alkujaan hyvistä tarkoituspäätöksistään, valistus ja sen utopismi ovat vaarallisia. Maistre luettelee esimerkkejä henkilöistä, joiden avulla pyrkii todistamaan väitteen, että kaitselmus johtaa vallankumousta sen näennäisten johtajien sijaan:

Missä ovat nyt ne kansalliskaartilaiset, sotilaat ja kenraalit, jotka ensimmäisten joukossa vannovat pallohuoneessa valan kansakunnalle? Missä ovat nyt tuon ensimmäisen, itse itsensä *perustuslakia säätäväksi* julistaneen (siinäpä tyhjentyvät epigrammien aihe) ja niin raskaan syyllisyyden leimaaman kansalliskokouksen palvotut johtajat? Missä on Mirabeau? Entäs Bailly? Missä on Thouret, joka keksaisi uudisverbin *pakkolunastaa*? Missä on Osselin? Voisi luetella tuhansittain näitä vallankumouksen aktiivisia välikappaleita, jotka ovat kohdanneet väkivaltaisen kuoleman. Tässäkin voimme ihailla epäjärjestykseen sisältyvää järjestystä.³⁵⁸

Maistren mukaan kaikki ranskalaisten kokemat onnettomuudet johtuvat heistä itsestään.³⁵⁹ Hän esittää, että ”kuten jokainen yksilö, myös jokainen kansakunta on saanut täyttääkseen

³⁵⁷ Maistre (2006): 10. (Suom. 80.) Laina Racinelta, joka oli Maistren lempirunoilija.

³⁵⁸ Maistre (2006): 13. (Suom. 83.)

³⁵⁹ Maistre (2006): 85-86. (Suom. 169.)

jonkin tehtävän maan päällä”³⁶⁰, ja juuri Ranskan jumalallisena tehtävänä on hänen mukaansa kristinuskon kulmakivenä ja lähettiläänä toimiminen. Koska Ranska on kuitenkin valistusfilosofien vaikutuksesta vallankumouksen myötä asettunut kiistämään jumalallisen tehtävänsä ja käyttänyt vaikutusvaltaansa Euroopan moraaliseen turmelemiseen, on Maistren mukaan odotettavissa, että se tullaan palauttamaan järjestykseen hirvittävilla keinoilla.³⁶¹ Hän kirjoittaakin, että

Jokainen Ludvig XVI:n vuodattama veripisara tullaan perimään Ranskalta verisenä tulvana; tämä kuninkaanmurhaan huipentunut uskonnon- ja yhteiskunnanvastainen kapina on suuri kansallinen rikos, ja mahdollisesti neljä miljoonaa ranskalaista tulee hyvittämään sen omalla päällään.³⁶²

Korostaessaan, että vallankumous on vain osa kaitselmuksen suurempaa suunnitelmaa, ja että niin valistusajattelijat, vallankumousjohtajat kuin toisaalta vallankumoukseen suopeasti suhtautuneet sivullisetkin ovat vain pelinappuloita siinä, päättyy Maistre tavallaan antamaan synninpäästön heille. On kuitenkin hieman epäselvää, että mikäli hän todella uskoi, ettei valistusajattelijoiden ja vallankumousjohtajien ollut omaa aktiivista toimijuutta, miksi hän sitten katsoi, että nämä olivat niin halveksuttavia olentoja ja ansaitsivat tulla rangaistuksi. Tämä teema Maistren ajattelussa vaikuttaakin kaikista vaikeaselkoisimmalta. On vaikea ymmärtää, miten hän voi yhtäältä pitää vallankumouksellisia ja valistusajattelijaita samanaikaisesti rikollisina, ja ajatella, että näiden pahuus perustuu heidän vapaaseen tahtoon, ja toisaalta esittää, että he ovat vain kaitselmuksen sokeita, passiivisia instrumentteja. Esimerkiksi Stephen Holmes esittää, että Maistren edustama valtavan mittaluokan

³⁶⁰ Maistre (2006): 9. (Suom. 79.)

³⁶¹ Maistre (2006): 9. (Suom. 79.)

³⁶² Maistre (2006): 13. (Suom. 83.)

determinismi tekee hänen ajattelustaan yhteensovittamatonta minkäänlaisen poliittisen tradition kanssa – niin liberaalin kuin konservatiivisenkin.³⁶³

Kirjoittaessaan pahuudesta, Maistre puhuu kuin Platon, joka katsoi, että pahuus on vain hyvän poissaoloa, ja esittää, ettei pahalla ole mitään tekemistä aidon olemassaolon kanssa. ”Paha on erillään olevasta; se ei ole todellista.”³⁶⁴ Todella olevalla hän epäilemättä viittaa jumalaan. Jos jumala on tarkoituksella tehnyt joistain heikoista ihmisistä vallankumouksellisia, vaikuttaisi nähdäkseni ongelmalliselta pitää heitä rikollisina, mikäli heillä ei ole ollut osaa eikä arpaa omaan kohtaloonsa.

Maistren teodikean ytimessä on ajatus, että jumala synnyttää toisinaan pahaa, mutta sillä on aina suurempi, hyvä tarkoitus. Hän on valmis hyväksymään räikeänkin epäoikeudenmukaisuuden, sillä pahuuden voitokkuus on vain ohimenevää, ja pahuus voidaan jopa nähdä uranuurtajana lopulliselle pelastukselle. Koska Maistre näkee jopa Ranskan vallankumouksen kaikkine kauhuineen jumalallisen kaitselmuksen synnyttämänä, ei sillä hänen mukaansa voi olla muuta päämäärää kuin viitoittaa tietä jumalalliselle ratkaisulle, jonka hän profetoi. Maistre kuvailee ensin ”väkivallan universaalia lakia”, minkä jälkeen hän toteaa, että tilanteissa, joissa ihmissielu on menettänyt voimansa laiskuuden, paheiden tai uskonnon hylkäämisen vuoksi, jotka ovat seurausta sivilisaation ylettömyydestä, voidaan niin ihmisiä kuin ihmisryhmiäkin ”muovaila verellä”. Tässä yhteydessä Maistre esittää puuvertauksensa – analogian ihmiskunnan ja puun välillä. Analogiassa jumala hyvän hortonomin tavoin toisinaan leikkaa ja karsii ihmispuuta ”näkymättömän käden” avulla, mikä on myös puulle itselleen hyödyllistä pitkällä tähtäimellä. Taitavana puutarhurina hän varoo leikkaamasta puun parhaita osia, mutta jalostaakseen ihmiskunnan hedelmiä, turvautuu hän toisinaan myös veriseen puhdistukseen.³⁶⁵ Keinovalikoimassaan jumalalla on niin

³⁶³ Holmes (1993): 35.

³⁶⁴ Maistre (2006): 38. (Suom. 110.)

³⁶⁵ Maistre (2006): 28-29. (Suom. 100.)

verenvuodatusta, sotaa, sairauksia kuin vallankumouksiakin. Maistre kutsuu mestauslavaa ”alttariksi” ja katsoo, että ihmisten kärsimykseen on aina hyvä syy.

Maistren maine brutaalina ja väkivaltaa ihannoivana ajattelijana perustuu ennen muuta juuri hänen muotoiluunsa teodikeasta sekä väkivallan ja inhimillisen kärsimyksen oikeudenmukaisuudesta. Tätä kohtaa ja sen herättämiä mielikuvia myös painottavat voimakkaasti ne tutkijat, jotka eniten korostavat Maistren ”radikaalikonservatiivisuutta”, kuten muun muassa Isaiah Berlin ja Stephen Holmes. Puuvertauksessaan hän kuulostaa harvinaisen groteskisti asiansa muotoilevalta sosiaalidarwinistilta. Tässä asiassa hän onkin äärimmäisen kaukana siitä maltillisesta, modernista ajattelijasta, jollaisena esimerkiksi Carolina Armenteros, Richard Lebrun tai Owen Bradley ovat hänet esittäneet. Maistre päätyy siis oikeuttamaan vallankumouksen väkivallan ja verenvuodatuksen, koska katsoo, ettei Jumalan rangaistuksella voi olla muuta päämäärää kuin pahan poistaminen. Hän katsoo, että nähdäksemme edes vilaukselta aamunkoiton, tulee meidän kestää yön kauhut – helpompaa tietä ei ole olemassa. Maistren mukaan kaitselmus voi juhlia voittoaan pahuudesta vasta annettuaan sen ensin riehua hetken aikaa vapaana.³⁶⁶ Lebrunin mukaan tämä antoi hänelle mahdollisuuden tuomita valistus ja vallankumous sekä niiden edustamat ajatukset ja samaan aikaan hyväksyä ne tarpeellisena alkusoittona ennustamalleen monarkian ja katolisen kirkon henkiin herättämiselle.³⁶⁷ Gaeme Garrard puolestaan esittää, että juuri Maistren tulkinta vallankumouksesta jumalan tahdon seurauksena tekee hänestä oikeastaan ei kovin vastavallankumouksellisen.³⁶⁸

Maistren mukaan jumala siis vuodattaa Ranskassa verta ennen hänen profetoimaansa monarkian ja kirkon restauraatiota, sillä ”kansan on koettava vallananastajien hallinnon tuomat rasitukset omassa niskassaan riittävän kauan aikaa ennen kuin se alkaa inhota tuota

³⁶⁶ Garrard (2003): 118.

³⁶⁷ Lebrun (2014): 7.

³⁶⁸ Garrard (2003): 121.

hallintoa”.³⁶⁹ Vaikka hän toistuvasti väittää, ettei ihmisillä ole mitään tekemistä yhteiskunnallisiin mullistuksiin, vaan jumala käyttää massoja vain ”passiivisina instrumentteina”,³⁷⁰ ja kaikki on kaitselmuksen ohjaamaa,³⁷¹ suostuttelee ja vetoaa hän kuitenkin voimakkaasti lukijoihinsa, tavallisiin ihmisiin, jotta nämä asettuisivat tukemaan kuolleen kuninkaan veljeä, Ludvig XVIII:ta ja restauraation tuovaa vastavallankumousta.³⁷² Maistre muun muassa esittää, että ”jokaista monarkian palauttamiseen aktiivisesti osallistunutta nimeä tulee ympäröimään katoamattoman kunnian sädekehä”.³⁷³

Suostutellessaan kivoilla lupauksilla ”tavallisia, hiljaisia ranskalaisia”,³⁷⁴ Maistre tulee tahattomasti antaneeksi vaikutelman kuin hän ei aivan itsekään uskoisi siihen, ettei massoilla ole kansannousuissa ja suurissa tapahtumissa kuin passiivinen virka kaitselmuksen pelinappuloina. Tästä syntyy siis vaikutelma, että hän oikeastaan uskookin, että kansan toiminnalla ja tahdolla on sittenkin väliä. Hän ei itsekään vaikuta uskovan siihen, mitä kirjoittaa, vaan toimii vain pragmaattisesti valheeseen turvautuen, sillä tietää, että irrationaalista kansaa on helpoin hallita selittämättömillä mysteereillä. Kuten jo todettua kappaleessa 3.2, Maistre itse katsoi machiavellistisesti, että toisinaan valheen käyttäminen on välttämätöntä, ja että jokainen yhteiskuntarauhan kannalta hyödyllinen uskomus on esitettävä totena.³⁷⁵ Kenties hän siis ajatteli ovelasti, että mikäli ihmiset onnistutaan vakuuttamaan siitä, että monarkian palauttaminen on joka tapauksessa väistämätöntä, on massat helpompi valjastaa projektin taakse tai vähintäänkin vähentää niiden vastarintaa restauraatiota kohtaan.

³⁶⁹ Maistre (2006): 17-18. (Suom. 88.)

³⁷⁰ Maistre (2006): 79-80. (Suom. 161.)

³⁷¹ Maistre (2006): 77-78. (Suom. 158-159.)

³⁷² Erityisesti teoksen *Considérations* luvuissa ”Ranskan vanhasta konstituutiosta – sivuhuomioita kuningas Ludvig XVIII:sta ja hänen heinäkuussa 1795 antamastaan julistuksesta ranskalaisille” ja ”Vastavallankumouksen väitetyt vaarat”.

³⁷³ Maistre (2006): 93. (Suom. 177.)

³⁷⁴ Maistre (2006): 72. (Suom. 152.)

³⁷⁵ Maistre (1993): 9. Holmes (1993): 21.

5. Maistre: äärikonservatiivi vai moderni valistuksen tuote?

Maistre on kuvattu paitsi proto-fasistina ja Ranskan äärioikeiston perustajaisänä, myös toisaalta talousliberaalina ja modernina postmodernistinakin.³⁷⁶ Vaikka hänet on ollut tyypillisintä nähdä reaktionismin, vastavalistuksen, konservatismin tai peräti radikaalikonservatismin henkilöitymänä par excellence, on tätä näkemystä viimeisimmässä tutkimuksessa runsaasti myös haastettu ja kyseenalaistettu. Toisaalta, aivan kaikki eivät ole myöskään jakaneet uutta näkemystä tämän moderniuudesta tai maltillisuudesta. Maistrea tarkastelleiden tutkijoiden keskuudessa ei siis vallitse yksimielisyyttä siitä, mikä leima savoijilaisajattelijaan parhaiten sopisi. Kaiken nykyaikaisen Maistre-tutkimuksen keskiössä on kysymys siitä, onko Maistre moderni ja maltillinen ajattelijavaiko radikaalikonservatiivi ja Isaiah Berlinin tulkinnan mukaisesti peräti protofasisti. Yksikään viimeaikainen Maistre-tutkimus ei ole ottamatta kantaa kyseiseen debattiin. Tämä johtuu siitä, että kaikki viimeaikainen Maistre-tutkimus on rakentunut pitkälti keskusteluksi Berlinin vaikutusvaltaisen, mutta kyseenalaistetun tulkinnan ympärille.

Koska Maistren ajattelua on tutkimuksessa analysoitu juuri käsiteparin moderni-antimoderni kautta, ei myöskään hänen poliittista ajatteluaan voi käsitellä tarkastelematta tätä vastakohtaisuutta. Tässä luvussa esittelen aluksi vaihtelevia tulkintoja suhteessa Maistren moderniuuteen ja epämoderniuuteen – konservatismiin sekä vertailen sen jälkeen, kuinka Maistre sopii tyypilliseen, erityisesti Karl Mannheimin formuloimaan kuvaan konservatismista. Lopuksi pohdin, kuinka hän ja aivan erityisesti hänen poliittiset näkemyksensä puolestaan poikkeavat siitä, ja mitä yllättäviä piirteitä hänen ajattelustaan voidaan havaita.

³⁷⁶ Barbeau (2011): 161.

Huomautettakoon, että käsitteenä ”moderni” on äärimmäisen monitulkintainen ja kontekstisidonnainen. Tästä hyvä esimerkki on se, että myös Maistren ajattelun groteskiutta ja radikaalikonservatiivista luonnetta korostanut Berlin, jota on myös itseään kuvattu ei vain vastavalistuksen tutkijaksi, vaan myös kyseisen tradition ihailijaksi ja jatkajaksi,³⁷⁷ kutsuu tätä toisaalta omalla synkällä tavallaan ultramoderniksi.³⁷⁸ Berlin ei kuitenkaan juuri määrittele, mitä hän itse oikeastaan tarkoittaa modernilla. Toisaalta myöskään hänen tulkintaansa kritisoivat nykyaikaisemmat Maistre-tutkijatkaan eivät eksplisiittisesti kerro, mitä he puolestaan tarkoittavat puhuessaan savoijilaisajattelijan moderniuudesta tai modernismin vastaisuudesta. Vaikka Berlinin käsitys moderniuudesta vaikuttaisi poikkeavan muiden Maistre-tutkijoiden vastaavasta, voisi sanoa, että mitä tulee Maistrea koskevaan tutkimukseen, tarkoitetaan tässä keskustelussa yleisimmin moderniuudella sitä, että on valistuksen, sen ideaalien, perusolettamusten ja muutoksen puolella ja toisaalta antimoderniuudella tai ”radikaalikonservatismilla” puolestaan sitä, että on valistusta ja muutosta vastaan sekä pyrkimystä joko säilyttää status quo tai peräti palata menneeseen. Jo 1700-luvulla valistus yhdistettiin juuri filosofiaan ja sen filosofiset ideat identifioitiin moderneiksi tai samaistettiin ylipäätään moderniuuteen.³⁷⁹ Tässä keskustelussa kuten usein muuallakin, modernilla on enemmän tai vähemmän normatiivinen lataus. Selvennyksen vuoksi todettakoon, että tässä merkityksessä viitataan moderniin myös itse paitsi tässä luvussa, myös tutkielmassani yleensä keskusteluun Maistren moderniuudesta tai sen vastakohdasta.

³⁷⁷ Mm. Sternhell (2010): 22-23. Sternhellin mukaan erityisesti teoksissaan *Against the Current* ja *The Crooked Timber of Humanity*, Berlin palveli kaikkien rationalismin ja universalismin vihollisten päämääriä. Siinä, missä Burke ja Herder taistelivat ranskalais-kantilaisen valistuksen rationalismia vastaan, kävi Sternhellin mukaan Berlin puolestaan ideologista taistelua oman aikansa marxilaisuutta ja kommunismia vastaan, jonka juuret hän näki Rousseaussa, Voltaireissa ja jakobiineissa ja ylipäätään 1700-luvussa. Bradley (1999): xv-xvi.

³⁷⁸ Garrard (2003): 117-118.

³⁷⁹ Robertson (2015): 1-2.

Tyypillinen kuva Maistresta jyrkän, autoritaarisen absolutismin kannattajana perustuu paitsi esimerkiksi häntä 1800-luvulla suuresti kritisoineen Èmile Faguetin kuvaukseen,³⁸⁰ tänä päivänä ennen muuta Isaiah Berlinin vaikutusvaltaiseen tulkintaan.³⁸¹ Kuten jo todettua, Berlin korosti voimakkaasti Maistren ajattelun groteskiutta ja esitti tämän niin kutsutun vastavalistuksen ruumiillistumana ja peräti proto-fasistina.³⁸² Berlin kuvasi Maistren paitsi 1900-luvun väkivaltaisten, autoritaaristen ja totalitarististen liikkeiden ja ajatusten ennakoijana, myös niiden henkilöitymänä. Hän myös esitti Maistren ennakoineen niin nationalistisia, imperialistisia³⁸³ kuin juutalaisten ja juutalaisemigranttienkin vastaisia näkemyksiä.³⁸⁴ Niin ikään hänen tulkinnassaan Maistren ajattelusta muodostui valistuksen ja kaiken sen edustaman täydellinen antiteesi sekä irrationalismin ja väkivallan intellektuaalinen puolustus. Berlinin kuvausta Maistresta ja vastavalistuksesta ylipäätään on kritisoitu runsaasti.³⁸⁵

³⁸⁰ Faguet kuvasi savoijilaisen ”hervittävän kolminaisuuden, jonka muodostavat paavi, kuningas ja valtakunnan pyöveli, apostolina, raivokkaana absolutistina ja teokraattina sekä tinkimättömänä legitimistinä”.

³⁸¹ Armenteros (2011D).

³⁸² Garrard (2003): 117. Berlin (2013).

³⁸³ Maistrea voi kyllä kuvailla nationalistiksi, niin kiintynyt hän oli kotimaahansa Savoijiin ja niin tärkeänä hän piti sen itsemääräämisoikeutta. Mutta Berlinin syytös imperialismista on absurdi ottaen huomioon, että tämä nimenomaan vastusti suurempien maiden, esimerkiksi Ranskan laajentumista pienempien naapuriensa kustannuksella. Jos Maistre olikin siis nationalisti, oli hän pikemminkin pienen ja alistetun maan itsenäisyyden puolesta taistelija kuten esimerkiksi Irlannin itsenäisyysliike IRA.

³⁸⁴ Berlin (2013). Juutalaisvastaiseksi Berlin kuvasi Maistrea artikkelissaan ”Georges Sorel”. Berlin (1981).

³⁸⁵ Mm. Maistrea runsaasti tutkinut Jean-Louis Darcel kritisoi Berlinin näkemystä Maistresta anakronistiseksi ja suuresti liioitelluksi. Garrard (2003): 126. (mutta katso oikea lähde). Myös Garrard (2003): 124-125. Stephen Holmes arvostelee Berliniä liioittelusta tämän väittäessä, että ”Maistren syvän pessimistiset näkemykset ovat sekä 1900-luvun vasemmiston että oikeiston totalitarismin ytimessä”. Holmes (1993): 14.

Toista ääripäätä suhteessa Berliniin edustaa Owen Bradleyn teoksessaan *A Modern Maistre* esittämä tulkinta. Siinä hän melko provokatiivisesti kuvaa Maistren modernina ajattelijana, hienovaraisena yhteiskuntateoreetikkona ja 1900-luvun postmodernismin ennakoijana. Bradley esittää, ettei Maistren kirjoituksia tule lukea normatiivisena väkivallan ihailuna, vaan pikemminkin sen deskriptiivisenä kuvailuna. Niin ikään Bradley painottaa, ettei Maistre ollut irrationalisti, vaan irrationalismin tutkija. Tätä hän perustelee esittämällä, että savoijilaiselle keskeinen kysymys oli se, kuinka inhimillisen epäjärjestyksen ja sekasorron voisi voittaa ja järjestystä ylläpitää, mihin vastauksena tämä päätyi korostamaan mystiikan ja rituaalien tärkeyttä. Hän kritisoi ja kyseenalaistaa voimakkaasti myös Berlinin väitettä, että Maistre olisi ennakoanut 1900-luvun alun juutalais- ja juutalaisemigranttien vastaisuutta, ja muistuttaa, että Maistre oli itsekkin intellektuaalinen emigrantti, joka katoliselle traditiolle epätyypillisesti osoitti harvinaista juutalaisuuden ihailua, joka esimerkiksi Edmund Burkelta täysin puuttui.³⁸⁶ Mitä puolestaan tulee väitteisiin, että Maistre ennakoi totalitaristen valtiokoneistojen syntyä, Bradley osoittaa Berlinin itsensä tässä yhteydessä perustelunaan käyttämän Maistre-sitaatin avulla, että päinvastoin tämä oli huolissaan, että Rousseau korostaman ”kansan yleistahdon” avulla valtiovalta saattaisi kääntyä sortavaksi ja ”totalitaristiseksi”. Sitaatissa Maistre kirjoitti: ”Sinä uskot, että et halua tätä lakia, mutta me vakuutamme sinulle, että oikeasti haluat. Jos kehtaatkin hylätä sen, me ammusme sinut rankaistaksemme sinua siitä, ettet halua sitä, mitä oikeasti haluat.”³⁸⁷ Bradley osoittaa varsin vakuuttavasti, että Maistre päinvastoin kritisoi sitä, mikä myöhemmin johti fasismiin ja totalitarismiin sen sijaan, että hän olisi kannattanut niitä.³⁸⁸ Bradley myös esittää, ettei Maistren ajattelun kenties synkimpänä piirteenä nähtyä näkemystä ihmisen rajallisuudesta, todellisuuden ja ihmisen irrationaalisuudesta tai väkivallasta tarvitse välttämättä nähdä

³⁸⁶ Bradley (1999): xvi-xvii.

³⁸⁷ Berlin (2013): 152.

³⁸⁸ Bradley (1999): xvii.

valistuksen vastaisena, vaan päinvastoin sen voi myös nähdä valistuksen hengen mukaisena pyrkimyksenä avata ihmisen hämärän peitossa olevaa luonnetta tiedolle ja ymmärrykselle.³⁸⁹

Myös Carolina Armenteros ja Richard Lebrun arvostelevat Berliniä, ja syyttävät häntä siitä, että tämä kuvasi Maistren ja koko vastavalistuksen ja konservatismin yksimielisenä, muuttumattomana ja täydellisenä valistusfilosofian antiteesinä ja korostavat päinvastoin, ettei vastavalistus ollut niin antagonistinen tai yhtenäinen liike.³⁹⁰ Armenteros ja Lebrun ovat itse painottaneet Maistren maltillisia piirteitä.³⁹¹ He ovatkin vaatineet, että perinteinen näkemys Maistresta esimerkiksi fasismin edeltäjänä tulisi muuttaa ja esittäneet, ettei Maistre ollut yksinomaan valistuksen jyrkkä kriitikko, vaan monella tapaa myös sen tuote ja perillinen. Esimerkiksi Lebrun on pyrkinyt paljastamaan jälkiä Maistren omasta liberaaliudesta.³⁹² Tämän lisäksi hän on myös huomauttanut, että Rousseauta vastaan esittämästään kritiikistään huolimatta, Maistrella on tämän kanssa oikeastaan huomattavan paljon yhteistä.³⁹³ Armenteros on puolestaan painottanut, ettei Maistre ollut sellainen reaktionääri, joka olisi pyrkinyt palauttamaan täysin vallankumousta edeltäneen yhteiskunnan sekä korostanut, että savoijilaisajattelijä piti läpi elämänsä kiinni jonkinlaisesta tasa-arvosta, arvosti suuresti vapautta ja oli rationalisti – ei järjen suuri vihollinen. Lisäksi Armenterosin mukaan huolimatta autoritaarisesta maineesta, Maistre ei ollut joustamaton ideologi, hänen monarkismisminsa oli horjuvaa ja monitulkintaista eikä hänen poliittista

³⁸⁹ Bradley(1999): xiv.

³⁹⁰ Armenteros & Lebrun (2011): 1-2 ; Armenteros (2011C): 6. He arvostelevat Berliniä myös siitä, että tämä niputti reaktionääri-termin alle samaan kategoriaan niin erilaiset ajattelijat kuin Maistre ja Herder – siitä huolimatta, että Maistre inhosi Herderiä syvästi. Armenteros & Lebrun (2011): 2 ; Armenteros (2011C): 5.

³⁹¹ Esimerkiksi Armenteros & Lebrun ed.: *Joseph de Maistre and the Legacy of the Enlightenment*. Myös Cara Camcastle on painottanut Maistren maltillisuutta teoksessaan: *The More Moderate Side of Joseph de Maistre: Views on Political Liberty and Political Economy*. Siinä Camcastle pyrkii osoittamaan, että Maistre vastusti absolutismia, ja että tämän näkemykset poliittisesta taloudesta olivat oikeastaan hyvin lähellä Montesquieun tai Adam Smithin vastaavia.

³⁹² Lebrun (1988).

³⁹³ Lebrun (1996): xxiv.

ajatteluaan voi mitenkään nähdä vain valistuksen negaationa.³⁹⁴ Armenterosin mukaan Maistren maine järkähtämättömänä absolutistina ja konservatiivina perustuu ennen kaikkea restauraation aikaan, jolloin hänen monarkistiset ihailijansa ottivat hänen kirjoituksensa omiin tarkoituseriinsä ja muun muassa konservatiivinen lehdistö omaksui hänen ajatuksensa, repien ne kuitenkin irti laajemmasta, filosofisesta kontekstistaan.³⁹⁵

Myös Maistren moderniutta korostavaa tulkintaa on kuitenkin kritisoitu.³⁹⁶ Monet Maistreen perehtyneet tutkijat ovat asettuneet jonnekin Berlinin ja Bradleyn tulkintojen välimaastoon. Esimerkiksi Darrin McMahon esittää, ettei Maistre ollut se aikaansa edellä ollut fasisti, jollaisena Berlin hänet esitti eikä toisaalta myöskään se postmoderni ajattelija, jollaiseksi Bradley tämän kuvasi. Pikemminkin McMahon katsoo, että Maistre oli vahvasti oman aikansa ja sen eri kontekstien tuote – niin katolisen, konservatiivisen, vastavalistuksen kuin valistuksenkin.³⁹⁷ Samalla tavalla savoiijilaisajattelijan määrittelyn vaikeudesta on puhunut moni muukin tutkija. Toisin kuin mistä hänen tulkintaansa on arvosteltu, myöskään Bradley

³⁹⁴ Armenteros (2011C): 9-10.

³⁹⁵ Armenteros (2011C): 10, 14-15.

³⁹⁶ Mm. Douglas Hedley arvostelee tätä siitä, ettei hän huomionnut tarpeeksi, kuinka suuri merkitys uskonnolla oli savoiijilaisen ajattelun eri aspekteihin. Hedley (2011): 125-126, 130. Bradleyn Maistre-tulkintaa kritisoi myös Jean-Yves Pranchère, jonka mukaan tämän taistelu valistusta ja Ranskan vallankumousta vastaan oli ”radikaalia konservatismia”. Pranchère katsoo, että vaikka eräät tutkijat ovat korostaneet Maistren olleen paradoksaalisesti melko liberaali ajattelija, osoittavat kaikki hänen tekstinsä päinvastaista. Pranchère (2011): 45. Pranchèren mukaan se, että Maistre korosti voimakkaasti Ranskan vallankumouksen satanismia, tekee hänen positiostaan poikkeuksellisen radikaalin. Hänen mukaansa se ei löydä vertaistaan esimerkiksi Louis de Bonaldista tai saksalaisista romantikoistakaan. Pranchère esittää, että samasta syystä onkin niin vaikeaa päästä eroon Isaiah Berlinin luonnehdinnasta ”proto-fasisti”, vaikka se on hänen mielestään yhtä lailla epäreilu syytös ja virheellinen tulkinta. Pranchère (2011): 48. Samaa sanoo myös Stephen Holmes, jonka mukaan satunnaisista maltillisista ajatuksista huolimatta useimmiten maltillinen kanta oli Maistren kirjoituksissa sen vastakohtaan alleen peittämä. Holmes (1993): 16. Holmes korostaakin Maistren olleen järkkymättömän antiliberaali ja puolustaneen Espanjan inkvisitiota, vastustaneen Venäjän maaorjien vapauttamispyrkimyksiä ja niin sananvapautta kuin suvaitsevaisuuttakin, jonka hän katsoi olevan poliittinen itsemurha, hallinnon sairas kieltäytyminen hyökkääjiään vastaan. Holmes (1993): 16.

³⁹⁷ McMahon (2011): 19.

ei tosin Maistren moderniutta korostaessaan väitä, etteikö Maistre olisi kuitenkin ollut myös konservatiivinen ja modernin maailman vastustaja – päinvastoin.³⁹⁸ Armenteros ja Lebrunkaan eivät kiellä, etteikö Maistre olisi kiistämättä lähellä myös konservatiivista ja katolilaista ajattelua.³⁹⁹ Heidän mukaansa Maistre, joka yleensä esitetään vastavalistuksen ehdottomana henkilöitymänä ja dogmaattisena edustajana, ei oikeastaan sovi yhteenkään selkeään kategoriaan – päinvastoin tämä pysyi avoimena vaikutteille niin valistuksesta kuin traditiostakin.⁴⁰⁰ Myös Stephen Holmes, joka on kritisoinut Lebrunin Maistren maltillisuutta korostavaa tulkintaa,⁴⁰¹ sekä esittänyt, ettei kukaan toinen ajattelijakaan edustanut niin montaa antiliberismin piirrettä kuin hän,⁴⁰² toteaa, että tämän nimeäminen yksioikoisesti vain konservatiiviksi, traditionalistiksi tai vastavallankumoukselliseksi on harhaanjohtavaa.⁴⁰³

5.1 Konservatiivinen Maistre

Mitä sitten on konservatismi tai vastavalistus, ja kuinka Maistren ajattelu resonoi niin sanotun konservatiivisen ajattelun kanssa? Seuraavaksi käsittelen sitä. Operoin tässä luvussa ennen kaikkea sosiologi Karl Mannheimin teoksessaan *Conservatism: A Contribution to the Sociology of Knowledge* (1925) hahmotelmalla konservatismista ja sen lisäksi Zeev Sternhellin teoksessa *The Anti-Enlightenment Tradition* kuvaamalla määritelmällä vastavalistuksesta ja Stephen Holmesin teoksessa *The Anatomy of Antiliberism* kuvauksella antiliberismin. Vaikka Mannheim, Sternhell ja Holmes kaikki käyttävät kyseisestä ajatustraditiosta eri nimeä ja tarkastelevat sitä hieman eri painotuksin, puhuvat he yhtä kaikki samasta asiasta. Tätä tukee muun muassa se, että kaikki heidän esittelemänsä ajattelijat ja kyseiseen ajatustraditioon liittämät ominaispiirteet ovat pitkälti samoja. Vertailen tässä

³⁹⁸ Bradley (1999): xiii, xv.

³⁹⁹ Armenteros & Lebrun (2011): 3.

⁴⁰⁰ Armenteros & Lebrun (2011): 8

⁴⁰¹ Holmes (1993): 16.

⁴⁰² Holmes (1993): 7-8, 13.

⁴⁰³ Holmes (1993): 15.

luvussa sitä, kuinka edellä tutkielmassani käsittelemä Maistren ajattelu, etenkin sen poliittiset aspektit, sopivat kuvauksiin konservatismista tai vastavalistuksesta – kuinka osuvia ovat siis edellä esittämäni eri tulkinnat Maistren moderniudesta tai toisaalta sitä vastaan.

Vaikka esimerkiksi Mannheimiin liitettyä ajatusta, että on olemassa jokin yhtenäinen konservatiivinen tai vastavalistuksellinen traditio on myös kyseenalaistettu,⁴⁰⁴ ei minun ole tässä tutkielmassa mahdollista tai toisaalta mielekästä kyseiseen keskusteluun syventyä. Teoksessaan Mannheim pyrkii kehrittelemänsä tiedon sosiologian periaatteisiin tukeutuen selvittämään konservatiivisen maailmankuvan sisäistä logiikkaa. Keskeistä hänen teoksessaan ei ole niinkään konservatismin poliittinen substanssi, vaan pikemminkin juuri konservatiivisen ajattelutyylin näkökulmat ja vaiheet.⁴⁰⁵ Toisin kuin, mistä häntä on syytetty, Mannheim ei tosiasiassa koskaan väittänyt, että kyseinen ajatustraditio olisi jollain tapaa yhtenäinen ja selkeä. Hän päinvastoin esittää, että niin konservatiivinen kuin liberaalikin ajattelutapa ovat muuttuneet ajan myötä sisällöltään,⁴⁰⁶ eikä hänen tarkoituksenaan ole rinnastaa kahta staattista ja täydellisen yhtenäistä ajatustapaa.⁴⁰⁷ Hänen mukaansa vastavalistus, kuten muutkin ajatustraditiot, oli paitsi muuttuvainen, myös vahvasti yhteydessä haastamaansa valistukseen. Mannheim toteaa lisäksi, että hänen esittämänsä listat niin valistuksen kuin vastavalistuksenkin ominaispiirteistä ovat hänen omia rekonstruktioitaan. Hän myös painottaa, ettei yhdeltäkään konservatiiviajattelijalta löydy täysinäistä hyökkäystä, johon yhdellä kertaa sisältyisi analyttisesti kaikki hänen rekonstruktiossaan mainitsevat piirteet. Tästä huolimatta Mannheimin mukaan rekonstruoitu teoreettinen viitekehys on kuitenkin tarpeellinen, jotta voisimme nähdä asiat kirkkaammin ja tunnistaa selkeämmin tiettyjä yhdistäviä piirteitä kummassakin ajatustavassa.⁴⁰⁸

⁴⁰⁴ Bourke (2018): 463.

⁴⁰⁵ Mannheim (1986): 15.

⁴⁰⁶ Mannheim (1986): 56.

⁴⁰⁷ Mannheim (1986): 109.

⁴⁰⁸ Mannheim (1986): 109.

Tiedon sosiologialla tarkoitetaan paitsi tutkimusta inhimillisen ajattelun suhteesta sen yhteiskunnallisen kontekstin välillä, jossa se syntyy, myös tutkimusta vallitsevien ajatusten vaikutuksista yhteiskuntiin. Tiedon sosiologian uranuurtajina pidetään Mannheimin ohella myös Émile Durkheimia ja Max Scheleria. Vaikka Mannheim ei itse ollut marxilainen, perustui hänen muotoilemansa tiedon sosiologia pitkälti Marxin teorioihin yhteiskuntaluokista⁴⁰⁹ sekä ajatukseen, että ihmisten ideologiat mukaan lukien heidän yhteiskunnallis-poliittiset ajatuksensa ja mielipiteensä, polveutuvat heidän luokkanäkökulmistaan ja laajemmasta mielessä niistä yhteiskunnallisista ja taloudellisista olosuhteista, joissa he elävät. Mannheim muotoili hahmotelmaansa tiedon sosiologiasta ensin esseesarjassa ja sitten vuonna 1929 julkaistussa pääteoksessaan, *Ideologie und Utopie*. Mannheimin kehittämälle tiedon sosiologialle, johon myös hänen tutkimuksensa konservatismista perustuu, tarkoituksena oli osoittaa, ettei yksikään ihminen ajattele yksin – ei ole olemassa yksinäisiä neroja – vaan me kaikki ajattelemme osana omia viiteryhmiämme⁴¹⁰ ja sen mukaisesti, mitä muut samaan viiteryhmään kuuluvat ovat meitä ennen ajatelleet. Mannheimin mukaan ihmiset harvoin ovat erimielisiä vain yksittäisistä partikulaarisista kysymyksistä, vaan yksittäisten mielipide-erojen taustalla hämmöttää täysin erilainen maailmankuva ja ajatustraditio, joka niin ikään määrittää paitsi viiteryhmien tai ideologioiden substanssieroja, myös tapaa, jolla ne asioista puhuvat. Myös monet yhteiskuntatieteilijät ja historioitsijat, jotka eivät ole olleet täysin vakuuttuneita Mannheimin hahmottelemasta tiedon sosiologiasta tai sen metodeista varteenotettavana tieteenalana, ovat tunnustaneet tämän konservatismia käsittelevän työn merkityksen, mitä tulee tieteelliseen pyrkimykseen osoittaa monimutkaisten intellektuaalisten järjestelmien yhteiskunnalliset juuret.⁴¹¹

⁴⁰⁹ Ritzer (2008): 213–214.

⁴¹⁰ Johon Mannheim viittasi teoksensa nimessä termillä ideologia, sen ”neutraalissa” muodossa (vrt. Terry Eagletonin jaottelu).

⁴¹¹ Kettler, Meja & Stehr (1986): 1.

Myös Sternhell katsoo, että vastavalistus oli joistain edustajiensa eroista huolimatta varsin yhtenäinen suuntaus, sillä kyseiset ajattelijat lukivat toistensa töitä tarkkaavaisesti ja saivat niistä vaikutteita.⁴¹² Näin ollen heistä jokainen oli Mannheimin kehittämän tiedon sosiologian mukaisesti edeltäjiensä ajatusten tulkitsija ja jatkaja. Mannheimin ja Sternhellin tavoin Holmeskin katsoo, ettei kyseinen aatetraditio ole koskaan perustunut täydelliseen yhtenäisyyteen, vaan pikemminkin kouralliseen perusolettamuksia sekä yhteiseen viholliseen.⁴¹³ Holmesin mukaan kenessäkään toisessa varhaisessa teoreetikossa ei ole yhdistynyt niin suurta määrää hänen rekonstruktiossaan kuvaamista piirteistä kuin Maistressa.⁴¹⁴

Konservatismiin ja vastavalistuksen traditio aloitetaan lähes poikkeuksetta englantilaisesta Edmund Burkesta,⁴¹⁵ jonka tunnetuin teos, vuonna 1790 ilmestynyt *Reflections on the Revolution in France* oli ensimmäinen analyttinen, kokonaisvaltainen ja äärimmäisen vaikutusvaltainen hyökkäys paitsi Ranskan vallankumousta, myös sen taustalla nähtyä valistusfilosofiaa vastaan.⁴¹⁶ Vertailen tässä luvussa Maistren ajattelua yksittäisistä ajattelijajoista lähinnä Burkeen, koska tähän on tyypillisintä viitata puhuttaessa eurooppalaisen konservatismiin varhaishistoriasta. Burke oli ensimmäisiä, joka esitti, ettei vallankumous ollut syttynyt tyhjistä, vaan oli pikemminkin väistämätön ja välitön seuraus valistusfilosofian ihanteista ja yhteiskunnallisista vaatimuksista – ennen kaikkea vaatimuksista ihmisten väliseen tasa-arvoon ja vapauteen.⁴¹⁷

⁴¹² Sternhell (2010): 29.

⁴¹³ Holmes (1993): 3.

⁴¹⁴ Holmes (1993): 13.

⁴¹⁵ Toisinaan tosin jo Giambattista Vico (1668-1744). Alain Pons on sanonut, että Vico, ”joka ei ennen ollut mitään, on tullut ylimmäksi auktoriteetiksi kaikille valistuksen vihamielille. Hän on mies, joka sanoi kaiken ennen muita.”. Sternhell (2010): 94.

⁴¹⁶ Mannheim (1986): 125-126.

⁴¹⁷ Vastavalistuksen ajattelijat, Maistre mukaan luettuna, pitivät tyypillisesti lähes yksinomaan valistusajattelua syypäänä vallankumouksen puhkeamiseen, vaikka tosiasiaa se oli tulosta lukuisista toisiinsa linkittyneistä asioista. Vallankumouksen syttymiseen

Tästä syystä vastavallankumoukselliset konservatiivit katsoivat, että Ranskan vallankumouksen ja sen ”vaarallisten” seurausten kumoamiseksi, täytyi hyökätä erityisesti sitä ajatusmaailmaa vastaan, joka oli sen alun perin synnyttänyt. Taistellessaan vuoden 1789 uudistuksia vastaan, he eivät tietoisesti vastustaneet yksinomaan vallankumouksen keskeisiä teesejä, vaan he Mannheimin mukaan loivat kokonaisen vastalogiikan jacobiiniselle, luonnonoikeus-ajatteluun perustuvalla ajatustavalla kitkeäkseen sen juurineen kaikkineen.⁴¹⁸ Valistusta ja sen poliittisia implikaatioita vastustaneet ajattelijat eivät halunneet ainoastaan ajatella jotain muuta kuin heidän liberaalit vastustajansa, vaan he halusivat myös ajatella sen eri tavalla.⁴¹⁹ Mannheim ei väitä, että esimerkiksi hänen rekonstruktionsa valistusfilosofiasta olisi sellaisenaan kattava, vaan esittää, että tuollaisessa, suuresti yksinkertaistavassa muodossa valistusta vastustavat ajattelijat sitä kohtaan hyökkäsivät, huomioimatta valistuksen eri vivahteita ja nyansseja.⁴²⁰ Myös Sternhell esittää, että kaikki vastavalistusajattelijat Burkesta ja Herderistä Isaiah Berliniin hyökkäsivät itse konstruoimaansa karikatyyriä valistuksesta vastaan eivätkä niinkään sitä, mitä se oli todellisuudessa ja kaikessa monimuotoisuudessaan ollut.⁴²¹ Tämä pätee täysin myös Maistreen, joka, kuten jo aiemmin huomautin, niputtaa kaikki valistusfilosofit yhdeksi joukoksi välittämättä esimerkiksi näiden toisistaan toisinaan suurestikin poikkeavista poliittisista ihanteista tai uskonnollisista näkemyksistä. Mannheim tiivistää konservatiiveille ominaisen ajattelun ja vasta-argumentit valistusta vastaan pitkälti käänteiseksi listaksi

vaikuttivat valistusfilosofian ohella muun muassa pieni jääkausi, joka aiheutti toistuvia katovuosia kallistaen samalla viljan hintaa ja synnyttäen nälkämellakoita, Englantia vastaan käytyjen sotien, USA:n itsenäisyystaistelun tukemisen sekä hovin tuhlailevan elämäntyylin aiheuttama Ranskan valtion finanssikriisi sekä toisaalta hallintokriisi kuninkaan vallan ja tiukasti saavutetuista etuoikeuksistaan kiinni pitäneen ja niitä laajentamaan pyrkineen aatelin välillä.

⁴¹⁸ Mannheim (1986): 37, 103.

⁴¹⁹ Mannheim (1986): 103.

⁴²⁰ Mannheim (1986): 105-107.

⁴²¹ Sternhell (2010): 29.

valistusajattelun komponenteista – ensin sisällöltään ja sitten metodeiltaan ja ajatustavoiltaan.⁴²²

A luonnonoikeus-ajattelun vastustaminen

1. kyseenalaistaa opin alkuperäisestä luonnontilasta
2. kyseenalaistaa opin yhteiskuntasopimuksesta
3. hyökkää oppia yleisestä kansanvallasta (demokratia) vastaan
4. kyseenalaistaa opin ihmisen luovuttamattomista oikeuksista ja hyökkää sitä vastaan

B luonnonoikeus-ajattelun metodien vastustaminen

1. Hylkää metodin, joka perustaa kaiken järkeen ja vastaa korvaamalla sen esimerkiksi historialla, elämällä tai kansakunnalla.⁴²³
2. Vastustaa luonnonoikeus-ajattelun deduktiota, koska todellisuus on 'irrationaalinen'
3. Vastustaa individualismia
4. Omaksuu ajatuksen sosiaalisesta organismista vastustaakseen valistuksen ajatusta poliittisten innovaatioiden soveltuvuudesta mihin vain historialliseen tai kansalliseen entiteettiin. Tähän liittyi konservatiivien Ranskan vallankumouksen vastustus ja ajatus, että poliittiset instituutiot voivat kehittyä vain orgaanisesti eikä niitä voi mielivaltaisesti siirtää yhdestä kansallisesta organismista toiseen.
5. Vastustaa yksilöstä lähtevää tulkintaa ja näkökulmaa kollektiivisista muodostelmista ja korvaa sen totaliteetilla, kokonaisuudella. Kokonaisuutta ei tule ymmärtää

⁴²² Mannheim (1986): 107.

⁴²³ Tämä vastakkainasettelu nostatti filosofisia ongelmia, joka dominoivat koko aikakautta – ne voidaan formuloida abstraktisti muotoon ajattelu vs. oleminen. Sosiologisesta näkökulmasta, suurin osa filosofisista positioista, jotka suosivat 'ajattelua', pohjautuvat porvarillis-vallankumoukselliseen mentaliteettiin, kun taas suurin osa filosofioista, jotka suosivat 'olemista' pohjautuvat ideologisesta vastaliikkeestä, romantiikasta tai vastavallankumouksellisesta kokemuksesta.

yksilöiden summaksi, vaan yksilö tulee ymmärtää kokonaisuuden, esimerkiksi valtion tai kansakunnan osaseksi.

6. Yksi konservatiivien tärkeimmistä loogisista aseista liberaalia, luonnonoikeusajattelua kohtaan on käsitys jatkuvasti muuttuvasta järjestä. Ensin konservatiivit vain kritisoivat staattista teoriaa järjestä joustamattomuudesta, mutta myöhemmin he havaitsivat vielä radikaalimman metodin vastustaa valistuksen normeja. Sen sijaan, että maailman nähtiin pyörivän staattisen järjen ympärillä, he esittivät nyt, että oikeastaan sekä järki itse että rationaaliset normit ovat jatkuvassa muutoksen tilassa.⁴²⁴

Mannheim kuitenkin toteaa, että vastustaessaan valistuksen ehtoja ja metodeja, konservatismi joutui paradoksaalisesti itse mukautumaan niihin. Puolustaessaan irrationaalista rationalismia vastaan, konservatismi joutui perustelemaan sitä juurikin rationalismin vaatimalla tavalla.⁴²⁵ Viitaten alaviitteessään nimenomaisesti Maistreen, Mannheim huomauttaa, että toisinaan erityisesti sen ranskalaisia edustajia onkin kutsuttu ”rationalisteiksi, joilla on irrationaaliset sisällöt”, sillä he puolustivat irrationaalisuutta, mutta rationaalisin keinoin ja paradoksaalisen johdonmukaisesti ja hienostuneesti.⁴²⁶

Holmes puolestaan kuvaa kyseiselle aatetraditiolle ominaisiksi piirteiksi syyllisten etsimisen ja tuomitsemisen, modernin yhteiskunnan mädännäisyyden diagnosoimisen ja sen kärkevän arvostelun sekä moraalisesta turmiosta valittamisen. Niin ikään Holmes katsoo siihen liittyvän taipumus varoitella paitsi oman aikansa, myös tulevaisuudessa siintävästä suuresta kriisistä. Yhdistävä piirre on myös individualismin tuhoisuudesta puhuminen – ajatus, että

⁴²⁴ Mannheim (1986): 108-109.

⁴²⁵ Mannheim (1986): 65-66.

⁴²⁶ Mannheim (1986): 131. Kaikki konservatismi ei kuitenkaan täysin tuhoa tai kyseenalaista valistuksen luottoa järkeen, vaan pyrkii modifioimaan sitä. Valistuksen uskoa järkeen ei hylätä, vaan vain se elementti siinä hylätään, joka pyrkii dedusoimaan todellisuuden yksittäisistä ideoista. Tässä mielessä myös se tuli, joskin epätietoisesti, edistäneeksi maailman perinpohjaista rationalisointia, joka yleensä juuri valistukseen liitetään. Mannheim (1986): 142.

individualismi johtaa ihmiset itsekkyyteen, laskelmoivuuteen, materialismiin sekä ”jokaisen sotaan jokaista vastaan”.⁴²⁷ Konservatiivit hänen mukaansa päinvastoin korostivat, että ihmiset tarvitsevat juuria ja yhteisöllisyyttä, mutta moderni, liberaali yhteiskunta repii heitä erilleen ja tuomitsee heidät juurettomuuteen.⁴²⁸

Vaikka Mannheimin mukaan yhdeltäkään konservatiiviajattelijalta ei löydy täysinäistä hyökkäystä, johon yhdellä kertaa sisältyisi kaikki hänen rekonstruoimansa piirteet, väittäisin, että Maistre todella edustaa niitä kaikkia. On nähdäkseni selvää, että Maistre sopii edellä kuvuista konservatismin ja vastavalistuksen piirteistä jokaiseen. Teoksessa *De l'État de nature*, Maistre ei vain arvostele Rousseauin esittämää ajatusta ihmisen perimmäisestä, luonnollisesta hyvydestä, vaan nimensä mukaisesti teos on suunnattu myös kumoamaan ajatusta siitä, että jokin yhteiskuntaa edeltänyt ”luonnontila” olisi ollut olemassa tai, että sellainen olisi ylipäättään mahdollinen. Niin ikään Maistre kritisoi ajatusta yhteiskuntasopimuksesta. Hänen mukaansa ihmiset eivät voi itse vapaalla valinnalla luoda kestäväää valtiota sen enempää kuin sen legitimizeettiä tai perustuslakiakaan. Hän myös kyseenalaistaa, miksi yhden sukupolven tekemä yhteiskuntasopimus edes sitoisi myöhempiä sukupolvia. Ajatusta kansanvallasta eli demokratiasta Maistre vastustaa erityisen voimakkaasti. Koska ihmiset ovat irrationaalisia ja paheeseen taipuvaisia, täytyy heidän olla hallittuja, minkä lisäksi Maistre katsoo, ettei todellista demokratiaa voi edes konkreettisesti koskaan saavuttaa. Valta on aina pienen ryhmän käsissä eikä demokratiassa voi edes teoreettisesti olla suvereniteettia, kun ei ole alamaisiakaan. Niin ikään hän kyseenalaistaa ajatuksen ihmisille ihmisyytensä nojalla kuuluvat luonnolliset oikeudet, sillä mitään ihmistä ei hänen mukaansa ole olemassa. Ihmiset eivät lisäksi ole samanlaisia eivätkä siksi tasa-

⁴²⁷ Tämä esiintyi voimakkaasti myös Maistrella.

⁴²⁸ Holmes (1993): 5-7. Kaunokirjallisuudessa tästä parhaita esimerkkejä lienee juuri romantiikan ajan kirjallisuuden klassikko, Goethen *Faust*. Siinä Goethe hahmottelee, että valistuksen rationalismi ja sokea järki merkitsevät voimaa, joka tuhoaa elämästä kaiken merkityksen. Kykenemättömyys pärjätä järjen rajallisuuden kanssa johtaa Faustin myymään sielunsa paholaiselle – samassa hengessä kuin valistuksen vastustajat katsoivat sen tehneen sopimuksen ja hyväksyneen vallankumouksen terrorin pyrkiessään saavuttamaan yhteiskunnallisia ideaalejaan.

arvoisia, joten heille ei kuulu luonnostaan samat oikeudet. Tämän lisäksi hän toteaa, etteivät ihmiset voi antaa itse itselleen oikeuksia.

Mitä tulee Mannheimin kuvaaman rekonstruktion metodiosuuteen, myös niistä jokaista Maistre vastustaa. Hän kritisoi useaan otteeseen valistusfilosofiaan liittämäänsä piirrettä, jossa kaikkea perustellaan järjellä, teorialla ja abstraktioilla. Pikemminkin hän katsoo, että todellisuudesta voidaan saada tietoa katsomalla historiallista evidenssiä, jota hän itse tosin käyttää varsin valikoivasti. Todellisuus on Maistren mukaan kaikkea muuta kuin rationaalinen, ja ainoat kestävät asiat ovat irrationaalisia ja mysteerin peittämiä, mistä esimerkkinä hän mainitsee muun muassa juuri perinnöllisen monarkian. Siinä, missä valistusajattelijat puhuivat tasa-arvosta, vapaudesta ja luonnollisista oikeuksista melko abstraktilla tasolla, korostaa Maistre konkretiaa, kuten muutkin konservatiivit.⁴²⁹ Individualismin hän puolestaan yhdistää itsekkyyteen. Maistre pilkkaa vallankumouksellisen Ranskan perustuslakeja ja ihmisoikeuksien julistusta ja arvostelee niitä siitä, ettei ne ole luotu nimenomaisesti Ranskaa varten, vaan perustuen ajatukseen, että ne sopisivat mihin vain valtioon minä tahansa aikana – riippumatta kulloisenkin valtion historiasta, kulttuurista, uskonnosta tai maantieteestä. Tämäkin ilmentää jälleen Maistren kantaa universalismi-partikularismi -vastakkainasettelussa. Muiden oman aikansa ja myöhempien konservatiivien tavoin Maistre asettui tässäkin partikularismin ja relativismin kannalle, ja katsoi, että koska kansakunnat poikkeavat toisistaan väestöltään, tavoiltaan, kulttuuriltaan, uskonnoltaan, maantieteellisiltä oloiltaan sekä poliittisilta suhteiltaan ja vauraudeltaan, sopii eri valtioille erilaiset valtiomuodot ja perustuslait. Niin ikään hän kyseenalaistaa valistukseen yhdistämänsä ajatuksen, että ihmisellä, yksilöllä olisi suurissa, merkityksellisissä asioissa vapaa aktiivinen toimijuus. Yksilö ei hänen mukaansa ole rationaalinen, autonominen toimija, vaan pelinappula suuressa kokonaisuudessa, johon hän ei voi vaikuttaa. Tässäkin näkyy voimakkaasti vastavalistus-konservatismi –traditio: individualismin sijaan Maistre painottaa kollektivismia. Maistre ei myöskään usko esimerkiksi Kantin ajatukseen

⁴²⁹ Mannheim (1986): 90-91.

universaalista järjestä. Eräs keskeisimpiä piirteitä niin Maistren, kuten muidenkin varhaisten konservatiivien, kritiikissä valistusta, filosofiaa ja niiden seurauksena pitämäänsä vallankumousta vastaan, oli juurikin heidän niihin yhdistämä kestävä piirre; sokea ja omahyväinen usko ihmisjärkeen ja rationalismiin. Maistressa ilmenee varsin selkeänä kaikkia konservatiiveja enemmän tai vähemmän yhdistänyt inho intellektuelleja ja akateemikkoja kohtaan.

Sternhell esittää, että vaikka esimerkiksi Maistre, Burke ja Herder erosivat täysin näkökulmassaan Ranskan vallankumoukseen, olivat heidän syynsä hyökätä ajatusta rationaalisesta ja individualistisesta sivilisaatiosta vastaan hyvin samanlaiset.⁴³⁰ Jo kaikissa heissä ilmeni kulttuurisen determinismin idea, joka on hyvin lähellä darwinismia, gobinismia sekä etnistä ja rodullista determinismia. Sternhellin mukaan vastavalistuksen kolme merkkipilaria olivat antirationalismi, relativismi ja nationalismi, joiden lisäksi keskeisiä piirteitä ovat historismi ja taistelu humanismia, luonnonoikeusajattelua, demokratiaa sekä universaaleja arvoja ja universaalia, ajatonta ihmiskuvaa vastaan.⁴³¹ Juuri Herder loi perusteet kulttuuriselle ja poliittiselle nationalismille. Niin ikään hänkin Maistren tavoin edusti voimakasta relativismia. Hän katsoi, että kaikilla sivilisaatioilla on niille ominaiset arvot, ja näin ollen niin kaikki arvot kuin totuudetkin ovat aina suhteellisia.⁴³²

Myös Holmesin rekonstruktiota Maistren ajattelu tukee. Kuten muillekin vastavalistuksen ja konservatismien edustajille, myös Maistrelle keskeistä oli syyllisten etsiminen ja tuomitseminen häntä järkyttäneisiin viimeaikaisiin tapahtumiin. Burken tavoin Maistrekin katsoi, ettei Ranskan vallankumouksessa kyse ollut vain partikulaarisesta katastrofista, vaan koko länsimaista sivilisaatiota uhkaavasta, vaarallisesta ajatusmaailmasta. Heitä kaikkia

⁴³⁰ Sternhell (2010): 14.

⁴³¹ Sternhell (2010): 16-20.

⁴³² Sternhell (2010): 21.

yhdisti kokemus, että he todistivat taistelua sivilisaation säilymisestä.⁴³³ Siinä, missä Maistre hahmotti valistuksen salaliittona Jumalan tahtoa, kristillistä sivilisaatiota ja niihin perustuvaa poliittista järjestystä vastaan, näki Burkekin valistuksen älyllisenä salaliittona, joka pyrki tuhoamaan kristillisen sivilisaation sekä uskonnon oikeuttaman ja siihen perustuvan poliittisen järjestyksen.⁴³⁴ Niin ikään Maistren aikalainen ja ystävä, Mallet du Pan kirjoitti omaan *Consirérations sur la nature de la Révolution de France* –teokseensa, että valistuksen rationalismi sekä vallankumous, jonka se synnytti, tuottavat kuolettavan vaaran sivilisaatiolle.⁴³⁵

Kuten Burke ajatteli, että vallitseva, varsin hierarkkinen järjestys on jumalan tahdon ilmentymä historiassa ja nykyisyydessä,⁴³⁶ myös Maistre katsoi, että vallitseva järjestys oli seurausta jumalan tahdosta ja siksi legitiimiä. Kumpikin käytti myös naturalistista perustelua, että vallitseva järjestys on hyvä ja luonnollinen, koska niin on aina ollut. Burkelta juontuu ajatus, että vallitseva järjestys on legitiimiä ja se, että mikä tahansa muutos vallitsevaan järjestykseen merkitsee utopismia, mikä päättyy aina katastrofiin. Samaten Burke oli tietävästi ensimmäinen, joka kehitti ajatuksen, että mikä tahansa toimi historian

⁴³³ Herder, Burke ja Maistre vastustivat valistusfilosofian hyökyaaltoa, rationalismia ja deismejä ja toisaalta Lockesta alkanutta liberaalia traditiota. Carlyle vastusti oman aikansa Englantia, jossa Bill of Rights teki tietään demokratialle. Renan ja Taine pyrkivät ”pelastamaan” maansa ja samalla koko läntisen sivilisaation kolmannen tasavallan tuomalta demokratialta. 1900-luvun alussa Croce jatkoi heidän ajatteluaan ja hehkutti fasismin syntyä. Spengler puolestaan vaikutti Weimarin tasavallan kaatumiseen. Maurras taas piti Ranskan v. 1940 häviötä pitkään odotettuna mahdollisuutena haudata ranskalainen valistus, Ranskan vallankumouksen periaatteet ja kolmas tasavalta. Berlin, jonka elinajan älymystö oli suurelta osin huomattavan vasemmistolaista tai kommunistista, jatkoi Meinecken jalanjäljissä rationalistisen valistuksen vastaista hyökkäystä. Sternhell (2010): 24.

⁴³⁴ Sternhell (2010): 11.

⁴³⁵ Sternhell (2010): 27. Hippolyte Taine (1828-1893) puolestaan esitti valistuksen ja vallankumouksen merkitsevän suurta älyllistä taistelua vallitsevaa järjestystä ja kristillistä sivilisaatiota vastaan, jossa valistusfilosofien armeijaa johti Voltaire yhdessä Montesquieun kanssa. Sternhell (2010): 65-66. Maistrella oli niin ikään ajatus sivilisaatioiden, hyvän ja pahan taistosta, joka hänelle merkitsi kuolinkamppailua kristinuskon ja filosofismin välillä.

⁴³⁶ Sternhell (2010): 11.

legitimoimaa järjestystä vastaan on kuolemansynti sivilisaatiota vastaan,⁴³⁷ minkä myös Maistre ja muut konservatiivit omaksuivat.

Myös Burke katsoi, että Ranskan vallankumouksen yhteydessä perustettu valtio ei voinut säilyä, koska se hylkäsi ne kaksi komponenttia, jotka hänen mukaansa kannattelivat yhteiskuntien perustuksia – auktoriteetin ja tradition. Näin ollen hänelle kaikki keinot olemassa olevan järjestyksen turvaamiseksi olivat oikeutettuja.⁴³⁸ Sternhell huomauttaakin Burken innokkuudesta kutsua kaikki mahdolliset keinot ”Ranskan uuden hallinnon vereen hukuttamiseen” ja toteaa, että vaikka Burkelta ei löydy maistremaisia aforismeja sodan pyhydestä tai väkivallalla mässäilystä, on hyvin vaikeaa ymmärtää, miksi tätä on tapana pitää ”kunniallisena liberaalina”, kun taas Maistrea arkkireaktionäärinä tai peräti protofasistina.⁴³⁹ Myös Bradley ihmettelee, miksi Maistre nähdään niin järkyttävän reaktionäärisenä ajattelijana, kun taas Burkella, joka oli huomattavasti uskollisempi menneisyydelle, on paikkansa modernissa kaanonissa.⁴⁴⁰

Niin Maistrelle kuin muillekin vastavalistusta edustaneille ajattelijoille radikaalein ja pisimmälle mennyt yksittäinen syyllinen oli kuitenkin Rousseau.⁴⁴¹ Konservatiiveille juuri Rousseau’hon henkilöityi sietämättömimmällä tavalla heidän syvästi inhoamansa valistuksen idealismi ja utopismi. He vastustivat ankarasti tämän ajatusta, jossa vapaus voitaisiin yhteensovittaa tasa-arvon kanssa ja tasa-arvo puolestaan yksilön autonomian kanssa – jossa vapaus ei tarkoittaisi ainoastaan ulkopuolisen pakottamisen puuttumista jokaisen yksilön henkilökohtaisesta sfääristä (negatiivinen vapaus), vaan myös jokaisen

⁴³⁷ Sternhell (2010): 62.

⁴³⁸ Sternhell (2010): 11.

⁴³⁹ Sternhell (2010): 60. Mm. Bourke pyrkii artikkelissaan ”What is Conservatism?” osoittamaan, ettei Burke ollut konservatiivi. Bourke (2018).

⁴⁴⁰ Bradley (1999): xiv.

⁴⁴¹ Sternhell (2010): 65-66. Maistrella oli niin ikään ajatus sivilisaatioiden, hyvän ja pahan taistosta, joka hänelle merkitsi kuolinkamppailua kristinuskon ja filosofismin välillä.

yksilön luovuttamatonta oikeutta olla oman kohtalonsa herra (positiivinen vapaus).⁴⁴² Maistre ja Burke kumpikin syytivät Rousseaut siitä, että tämä oli luonut vapauskäsityksensä pohjalta teorian yhteiskunnallisesta tasa-arvosta sekä vaatinut niihin liittyen abstrakteja luonnollisia oikeuksia, joita he pitivät kristinuskon ja jumalan tahdon vastaisina.⁴⁴³ Burke katsoi, että eliitin privilegeioiden suojeleminen on sivilisaation suojelemista ja esitti, että jos historiaa ja vuosisatoja kestänyttä perinnettä ei kunnioiteta ja eliitit korvataan muilla ihmisillä, vertautuu se siihen, jos sivistyneen valtion valtaavat barbaarit.⁴⁴⁴ Hänelle ei ollut olemassa mitään abstraktia, universaalia vapauden periaatetta, vaan vapaus oli aina sidoksissa henkilön varallisuuteen. Tämä luonnollisesti rajasi vapauden piiristä ulos kaikki ne, joilla varallisuutta ei ollut.⁴⁴⁵ Toisin kuin esimerkiksi Condorcet, Burke ei siis katsonut, että esimerkiksi tummaihoisille tai orjille kuuluisi minkäänlaisia vapauksia.

Konservatiivit, Maistre mukaan lukien, pyrkivät kehittämään valistukselle täysin vaihtoehtoisen ajattelutavan, joka korosti valtion, yhteiskunnan, järjestyksen ja lakien saavan legitimitetin vain muotoutumalla hitaasti, orgaanisesti ajan saatossa.⁴⁴⁶ Vastavalistuksen edustajat esittivät, ettei yksilön tehtävä ole esittää kysymyksiä tai yrittää omin keinoin parantaa elämäänsä, vaan ihmisen tulee alistua jumalan ylhäältä hänelle asettamaan asemaan ja kohtaloon,⁴⁴⁷ kuin yhdeksi muurahaiseksi suuressa kokonaisuudessa, johon hän ei voi itse vaikuttaa. He inhosivat yhteiskuntasopimus-perinteestä kumpuavaa ajatusta, että yhteiskunta olisi yksilöiden tahdon tulosta ja olemassa ainoastaan varmistaakseen heidän hyvinvointinsa.

⁴⁴² Sternhell (2010): 24.

⁴⁴³ Sternhell (2010): 63.

⁴⁴⁴ Sternhell (2010): 12.

⁴⁴⁵ Sternhell (2010): 13-14.

⁴⁴⁶ Mannheim (1986): 138-139.

⁴⁴⁷ Sternhell (2010): 8.

Esimerkiksi Burke väitti, ettei valistusfilosofoille riittänyt edes hyvän elämän turvaaminen ihmisille, vaan lisäksi he vaativat näille vieläpä onnellisuutta.⁴⁴⁸

Maistren valistuskritiikin poliittinen aspektikin noudattaa pääpiirteiltään muiltakin vastavalistus- ja konservatiiviajattelijoilta tuttua linjaa. Hänen ajattelunsa edustaa myös melko tyylipuhdasta esimerkkiä siitä, kuinka esimerkiksi Mannheim, Sternhell tai Holmes kuvailevat vastavalistuksen ja konservatistien keskeisiä yhdistäviä syytöksiä valistusta ja liberaaleja arvoja vastaan. Se ilmentää hyvin myös valistukselle ja vastavalistukselle ominaisia vastakkainasetteluja abstraktion ja konkretian, teorian ja käytännön sekä idealismin ja realismin välillä. Konservatiivisen, vastavalistuksellisen tradition – samoin kuin valistuksenkin – sisään mahtuu kuitenkin suuri liuta hyvinkin erilaisia ajattelijaita, joiden ajatukset eivät tietenkään muodosta täydellisen homogeenista joukkoa. Kyseessä ei siis ole täydellisen johdonmukainen ja sisäisesti koherentti teoreettinen rakennelma, vaan pikemminkin älyllinen traditio, jolla on useista sisäisistä eroavaisuuksista huolimatta ollut tiettyjä yhdistäviä, itselleen tunnusomaisia periaatteita. Maistre itse sai ajatteluunsa runsaasti vaikutteita eritoten Burkelta. Hän luki tämän kuuluisan pamfletin pian sen ilmestymisen jälkeen, mikä vahvisti hänen omia valistus- ja vallankumousvastaisia näkemyksiään.⁴⁴⁹ Hän myös viittasi tähän usein ja poikkeuksetta ihailevaan sävyyn. Kuitenkin, lukuisista yhteneväisyyksistä huolimatta, eräät Maistren ajatuksista ja argumenteista valistukseen liittämäänsä poliittista ajattelua vastaan ovat varsin erilaisia suhteessa esimerkiksi Edmund Burken vastaaviin. Osa Maistren ajatuksista ja eritoten niiden perusteluista ovat myös ylipäättään epäkonventionaalisia suhteessa näkemyksiin konservatismista.

⁴⁴⁸ Sternhell (2010): 11.

⁴⁴⁹ Lebrun (2016): 5, 100 (Lebrunin alaviite).

5.2 Moderni Maistre

Maistren ajattelussa, erityisesti tämän näkemyksissä politiikkaan liittyen, onkin jonkin verran melko yllättäviä ja esimerkiksi Burken ajattelusta huomattavasti poikkeavia piirteitä. Käsittelen tässä luvussa sitä, kuinka hän poikkeaa tyypillisestä näkemyksestä koskien konservatiivista ajattelua. Nostan esiin sellaisia kohtia Maistren kirjoituksissa, jotka muistuttavat paitsi juuri hänen kritisoimiensa valistusfilosofien ajatuksia, myös yleisemminkin kapeasti ymmärretyn poliittisen spektrin toiselle, vasemmalle puolelle yleensä sijoitettavia näkemyksiä.

Owen Bradleyn lisäksi myös Carolina Armenteros vertaa Maistren ajattelua 1900-luvun postmodernisteihin tai tämän päivän sosiaalisiin konstruktionisteihin, sillä kaikkia näitä yhdistää sen kyseenalaistaminen, että ihminen voisi järkensä avulla ymmärtää ja saavuttaa tiedon kaikesta.⁴⁵⁰ Savoijilaisajattelija katsoi, että esimerkiksi historia on sisäsyntyisesti luonteeltaan epäselvää ja hämärän peitossa. Armenterosin *The French Idea of History* –teoksen keskeinen argumentti on se, että vastavalistus, Maistre mukaan lukien, oli innovatiivinen ja välttämätön linkki valistuksen ja vallankumouksen jälkeen syntyneen vasemmiston välillä, mitä tulee historialliseen aspektiin. Armenteros esittää Maistren historiaa käsittelevien ajatusten ennakoineen niin traditionalistisia, sosialistisia kuin positivistisiakin historianfilosofioita, jotka syntyivät 1800-luvun ensimmäisellä puoliskolla.⁴⁵¹ Armenterosin mukaan linkki Maistren ja myöhemmin 1800-luvulla kehittyneen sosialismin välillä oli ranskalaisen sosialismin perustajana pidetty Claude-Henri de Saint-Simon (1760-1825). Vaikka voisi olettaa Maistren ja sosialistisen Saint-Simonin eroavan liki kaikessa, olivat heidän historialliset teoriansa varsin samankaltaisia ja toisiaan ennakoivia hätkähdyttävällä tarkkuudella. Armenterosin mukaan vaikuttaisi, ettei Maistre ollut tietoinen Saint-Simonista, kun taas Saint-Simon todennäköisesti tiesi Maistren, sillä hän

⁴⁵⁰ Armenteros (2011B): 222.

⁴⁵¹ Armenteros (2011C): 4.

luki kiinnostuneena varhaisten konservatiivien kirjoituksia. Onkin mahdollista, että Maistren *Considérations*-teoksella, joka julkaistiin ennen ranskalaisajattelijan omia töitä, oli tämän historialliseen ajatteluun vaikutus. Monet Maistren ei-konservatiivisista tulkitsijoista 1800-luvulla olivat Armenterosin mukaan juuri Saint-Simonin seuraajia.⁴⁵²

Siinä, missä Armenteros korostaa Maistren ja sosialistien ajattelun samankaltaisuutta juuri keskittymällä näkemyksiin historiasta, voidaan näiden välillä kuitenkin nähdä lukuisia muitakin yhtäläisyyksiä. Kenties on mahdollista, että juuri Saint-Simonin kautta myös Marx ja Engels omaksuivat samankaltaisia ajatuksia valistuksen liberalismia vastaan kuin, millaisia Maistre oli esittänyt – paitsi, mitä tulee historianfilosofiaan, myös sen taustalla vaikuttavaan ontologiaan – sillä heistä kumpikin hehkutti Saint-Simonia inspiraationa ajatuksilleen.⁴⁵³ Maistrea – ja toisaalta muitakin konservatiiviajattelijoina – Marxiin ja Engelsiin yhdistää myös valistuksen abstraktioiden kritisoiminen ja konkretian puutteesta syyttäminen, mitä tulee esimerkiksi vapauteen, tasa-arvoon tai luonnollisiin oikeuksiin. Myös Marx kritisoi liberalismiin yhdistämiään ja ”porvarillisina” pitämiään ihmisoikeuksia.⁴⁵⁴

Niin ikään Maistren ja myöhemmin 1800-luvulla syntyneen sosialismin edustajien, muun muassa Marxin ajattelussa samankaltaista on paitsi universalismin vastustus ja siten relativismi, myös antagonistinen näkemys todellisuuden luonteesta. Niin Maistre kuin Marxkin keskittyivät kaikkeen siihen, mikä ihmisiä erottaa ja näkivät vastakohtaisuuksia kaikessa. He kumpikin kritisoivat myös valistukseen liittämäänsä naiivia oletusta, että olisi

⁴⁵² Armenteros (2011C):16.

⁴⁵³ Ryan (2012): 647–651.

⁴⁵⁴ Marx esitti, että ”ihminen ei ole abstrakti olento, maailmasta itsenäisesti olemassa. Mannheim (1986): 131.

olemassa jokin yhteinen hyvä tai kaikkien etu. Näin ei heidän mukaansa ole, sillä kaikkeen liittyy taistelua.⁴⁵⁵

Mielenkiintoista on myös se, että Maistren näkemys, jonka mukaan ideaali kansanvallasta sellaisenaan ei toteudu missään, sillä valta ajautuu lopulta väistämättä pienen ihmisryhmän – eliitin käsiin, muistuttaa huomattavan paljon niin Marxin ja Friedrich Engelsin edustuksellisen demokratian kritiikkiä kuin 1900-luvun alussa Vilfredo Pareton, Gaetano Moscan ja Robert Michelsin aloittamaa klassisen eliittiteorian traditiotakin. Marx esittää teoksessaan *Kansalaissota Ranskassa*, että edustuksellisen järjestelmän yleiset vaalit eivät ole mitään muuta kuin kulissia siitä, että ihmisillä olisi näennäinen valta päättää, kuka hallitsevan luokan jäsenistä on edustamatta kansaa parlamentissa.⁴⁵⁶ Mitä tulee edustuksellisen demokratian mahdollisuuteen ja Yhdysvaltoihin syntyneen demokratian luonteeseen, puhuu myös Engels siitä kovin samalla tavoin kriittisesti kuin Maistre häntä aikaisemmin. Engels kirjoittaa Marxin *Kansalaissota Ranskassa* –teokseen laatimassaan loppukirjoituksessa:

Mutta nämä toimielimet, joita valtiovalta johti, olivat ajan kuluessa, omia erityisintressejään tavoitellessaan, muuttuneet yhteiskunnan palvelijoista yhteiskunnan hallitsijoiksi, kuten voidaan nähdä ei vain perinnöllisissä monarkioissa, vaan aivan yhtä hyvin myös demokraattisessa tasavallassa. Missään eivät ”poliitikot” muodosta yhtä erillistä ja voimakasta ryhmäänsä valtiossa kuin Pohjois-Amerikassa. Siellä kumpikin kahdesta suuresta puolueesta, jotka ovat vuorotellen vallassa, ovat sellaisten ihmisten hallinnassa, jotka ovat tehneet politiikasta bisnestä, (...) jotka hankkivat elantonsa harjoittamalla puolueensa agitaatiota, ja jotka sen voittaessa palkitaan korkeilla viroilla. On hyvin tiedossa, että amerikkalaiset ovat pyrkineet 30 vuoden ajan karistamaan tätä kestäättömäksi muuttunutta iestä niskoiltaan, ja että

⁴⁵⁵ Mannheim (1986): 15-16.

⁴⁵⁶ Marx (1871).

huolimatta kaikesta siitä, mitä he ovat yrittäneet tehdä, ovat he vain vajonneet syvemmälle ja syvemmälle tähän korruption suohon. Juuri Amerikassa näemme selvimmin sen, kuinka valtiovalta on tehnyt itsestään itsenäisen suhteessa yhteiskuntaan, vaikka sen alkuperäinen tarkoitus oli olla vain sen välikappale. Siellä ei ole dynastiaa, ei aatelistoa, ei pysyvää armeijaa, lukuun ottamatta muutamia miehiä, jotka pitävät intiaaneja silmällä, ei byrokratiaa, johon liittyisi pysyviä virkoja ja niihin liittyviä eläkkeitä, ja kaikesta tästä huolimatta havaitsemme sieltä kaksi suurta poliittisten keinottelijoiden jengiä, jotka vuoron perään hallitsevat valtiovaltaa ja hyväksikäyttävät sitä mitä korruptoituneimmilla keinoilla ja mitä korruptoituneimmin lopputuloksen – ja valtio on voimaton näitä kahta poliittista kartellia vastaan, jotka ovat näennäisesti sen palvelijoita, mutta todellisuudessa vain riistävät, hyväksikäyttävät ja ryöstävät sitä.⁴⁵⁷

Myös eliittiteorian ydinajatuksena on se, että pieni vähemmistö, joka koostuu taloudellisesta ja poliittisesta eliitistä, pitää aina hallussaan suurinta osaa vallasta, ja tuo valta on täysin riippumatonta valtion demokraattisesta vaaliprosessista. Voisikin sanoa, ettei Maistren ja oikeisto-vasemmisto -spektrin vasemmalle puolelle asettuvien ajattelijoiden yhtäläisyydet rajoitu ainoastaan Armenterosin korostamaan aspektiin, näkemyksiin historiasta, vaan niin ikään myös käsityksiin yhteiskunnasta, politiikasta ja edustuksellisen kansanvallan puutteista ja ongelmista. Vaikka Maistren edustuksellista järjestelmää kohtaan esittämä kritiikki kumpusi pikemminkin pyrkimyksestä osoittaa valistusfilosofien yhteiskuntafilosofiset ideaalit mahdottomiksi ja todellisuudelle vieraiksi kuin toiveista aikaansaada oikea kansanvalta toisin kuin esimerkiksi Marxin, Engelsin tai eliittiteorian hahmottelijoiden tapauksessa, olivat hänen esittämänsä huomiot aiheesta hätkähdyttävän samankaltaisia näiden kanssa.

⁴⁵⁷ Engels (1891). Oma käännös.

Niin ikään Maistren näkemykset siitä, että edustuksellinen demokratia on vain silmänlumetta, joka mahdollistaa eliitin harjoittaman oman edun tavoittelun – kansan nimissä – muistuttavat myös modernimpia ajatuksia edustuksellisen demokratian potentiaalisista ongelmakohdista,⁴⁵⁸ muun muassa radikaalidemokratian käsitteestä puhunutta politiikan teoreetikkoa Chantal Mouffea. Huomionarvoista on, että vaikka Mouffe edustaa post-marxilaisuutta, on hän ottanut poliittiseen ajatteluunsa huomattavasti vaikutteita oikeistokonservatiiviselta ja natsimyönteiseltä 1900-luvun alkupuolen politiikan- ja oikeusteoreetikolta Carl Schmittiltä, joka puolestaan ihaili ja otti runsaasti vaikutteita Maistrelta.⁴⁵⁹ Mouffe on myös itse huomauttanut postmodernististen ja konservatiivisten valistuskritiikkien yhtäläisyyksistä, jotka hänen mukaansa:

Eivät löydy poliittisen tasolta, vaan siitä, että toisin kuin liberalismi ja marxismi, (...) konservatiivinen ajattelu puhuu ihmisen rajallisuudesta ja epätäydellisyydestä. Tämän ei tarvitse välttämättä johtaa status quon ja anti-demokraattisten näkemysten puolustukseen, sillä se soveltuu useisiin erilaisiin artikulaation muotoihin.⁴⁶⁰

Kuten Mouffe implikoi, konservatismi ja postmodernismi eivät tietenkään ole identtisiä poliittiselta sisällöltään, vaan pikemminkin muodoltaan ja joiltain perusolettamuksiltaan. Myös Bradley huomauttaa, että juuri ajatus inhimillisestä rajallisuudesta, on konservatistien ja postmodernistien keskeinen yhdistävä ominaisuus. Hän toteaa – viitaten Jürgen Habermasin ajatuksiin – että kaiken viimeaikaisen ranskalaisfilosofian ja suuren osan Frankfurtin koulukuntaa voidaan näin ollen paljastaa olevan pohjimmiltaan antimodernia ja konservatiivista.⁴⁶¹ Myös voimakas antagonismin korostaminen on kummallekin

⁴⁵⁸ Mm. Yhdysvaltojen epämeritokraattisesta luonteesta, eliiteistä ja uudesta aatelistosta, vaikka ei ole lakiin kirjattuja privilegioita. Katso The Economist (2015).

⁴⁵⁹ Zaganiaris (2001): 147-167.

⁴⁶⁰ Mouffe (1988): 38-39.

⁴⁶¹ Bradley (1999): xii.

suuntaukselle keskeistä. Sikäli kuin on yleisesti tiedossa,⁴⁶² että muun muassa juuri Mouffen kautta Carl Schmittin ajatukset ovat osittain välittyneet yllättäen moderniin vasemmistoon, ei Maistren roolia tai epäsuoraa vaikutusta moderneihin vasemmistoteoreetikoihin ole tutkittu – lukuun ottamatta Bradleyn teosta, joka käsittelee Maistren ajattelun yhtäläisyyksiä postmodernismin kanssa – vaikka nähdäkseni vaikuttaisi ilmeiseltä, että esimerkiksi juuri Schmittin välityksellä hänen poliittisessa ajattelussaan ja sen argumenteissaan on lukuisia yhtäläisyyksiä nykyvasemmiston vastaaviin.

Yllättävänä Maistren poliittisessa ajattelussa voi pitää myös sitä, kuinka tämä ylistää monarkian tarjoamaa vapautta, tasa-arvoa ja oikeudenmukaisuutta sekä luettelee Rooman tasavallan lukuisia epäoikeudenmukaisuuksia ja sortavia piirteitä. Se saa Maistren kuulostamaan miltei siltä kuin hänellä olisi samat päämäärät kuin kritisoidessaan valistusfilosoifeilla, mutta erilainen käsitys siitä, kuinka kyseisiin päämääriin päästään. Edellä mainitut perustelut monarkian paremmuudesta suhteessa demokratiaan eivät ole lainkaan tyypillisiä Burkelle tai muille konservatiiveille, jotka eivät useimmiten nähneet aatelistossa tai sen vallassa minkäänlaisia ongelmia. Kuten jo todettua, Maistre puolestaan ulotti kritiikkinsä valistusfilosoifeista ja vallankumouksellisista myös Ranskan aatelistoon.⁴⁶³ Yllättävä ja merkittävä eroavaisuus Maistren ja Burken välillä on myös se, että siinä, missä jälkimmäinen syytti valistusfilosoifeja vaarallisesta utopismista katsoen näiden vaativan ihmisille tyytyväisyyden lisäksi peräti vielä onnellisuutta, esitti Maistre, että ei vain yksi, vaan peräti ainoa mittari, jolla eri valtiomuotojen hyvyttä tai huonoutta tulisi mitata, on sen ihmisten onnellisuus.

⁴⁶² Mm. Lebovic (2008): "The Jerusalem School: The Theo-Political Hour". Specter (2016): "What's "Left" in Schmitt? From Aversion to Appropriation in Contemporary Political Theory".

⁴⁶³ Burken erilaista asennoitumista selittää myös hänen oma yhteiskunnallinen asemansa (vrt. Maistreen): hän itse ei ollut aateliston jäsen, vaan porvarillinen self-made man, joka tavoitteli aatelistarvoa. Tämä on Mannheimin mukaan yksi syy ja motiivi, miksi hän niin kiihkeästi puolusti kirjoituksissaan aateliston yhteiskunnallista merkitystä. Mannheim (1986): 129.

Paitsi yllättävänä, myös äärimmäisen modernina voi nähdä Maistren huomion siitä, että vaikka valistusfilosofit paljon puhuvat kansasta ja ihmisyydestä ylipäätään (tai toisaalta universaalista järjestä), yleistävät he niin tehdessään vain elitistisesti oman etuoikeutetun, pääkaupunkilaisen ja koulutetun näkökulmansa kuvastamaan jotain universaalista ihmisyyttä – niin sanotusti puhtainta ja täydellisintä muotoa olla ja toteuttaa ihmisyyttä. Siinä, missä esimerkiksi Platon tai Kant katsoivat, että ihmisen telos – se, mikä tekee ihmisestä ihmisen, ja mikä on ihmisille korkeinta hyvää – on järkeily, vaikuttaisi Maistre kritisoiden paitsi antiikin ja 1700-luvun filosofiille, myös ylipäätään etuoikeutetuille ja koulutetuille ihmisille yleistä taipumusta ajatella, että juuri heidän tapansa elää edustaa puhtainta ihmisyyden muotoa.⁴⁶⁴ Tuollaiseen ajatteluun yleensä liittyy näkemys universaalista järjestä sekä siitä, että ne, jotka eivät elä elämäänsä tällä tietyllä kuvatuslaisella tavalla, eivät vain ole sen hyvydestä tietoisia, mutta jos heille (ylhäältä käsin) annettaisiin tietoa ja sama kasvatusta, löytäisivät hekin järjen ja alkaisivat itse elämään sen mukaisesti. Samaa ajatusta ovat ilmentäneet niin ikään liberaalit länsivallat viedessään ”hyvää hyvyttään” *valkoisen miehen taakkaan* vedoten länsimaista sivistystä ja kehitystä ylemmydentuntoisesti kaikkialle muualle maailmaan. Tästä elitistisestä ja kapeakatseisesta tavasta hahmottaa maailma ja ihmisyyden, ovat esimerkiksi juuri postmodernistit kritisoineet valistusta ja liberalismia sekä niiden suuria liberaaleja metahistorioita, joissa valkoisten etuoikeutettujen miesten kokemus on yleistetty ”ihmisyydeksi” unohtaen marginaalissa olevat ihmiset, muun muassa naiset ja vähemmistöjen edustajat sekä heidän kokemuksensa ja näkökulmansa.

Sama kritiikki ilmenee Maistressa myös hänen kritisoidessaan vallankumouksellisen Ranskan ihmisoikeusjulistusta ja perustuslakeja, joita ei ole suunnattu ranskalaisille, vaan kaikille kansoille ja kaikille valtioille. Korostaessaan partikularistisesti sitä, että eri valtioille

⁴⁶⁴ Samasta ylimielisyydestä ja tekopyhyydestä liberaaleja syytetään edelleen. Katso Lander (2008).

sopivat eri asiat, Maistre myös yllättävästi puolustaa eksoottisia, itämaisia kulttuureita. Samassa kohdassa hän kirjoittaa:

Huomaan, että Euroopassa liian helposti uskotaan, että ihmiset ovat luotu vain tuottamaan kirjoja. Voltaire edusti tätä naurettavaa ajatusta aivan äärimmäisellä tavalla; hänhän uskoi, ettei kansa, jolta ei löydy teatteria tai observatoriota, ole edes hengittämisen arvoinen.⁴⁶⁵

Kyseisessä kohdassa Maistre vaikuttaisi syyttävän universalistisia valistusfilosofejä elitismistä ja eurosentrisyydestä, sillä olettaessaan, että ihminen on luotu olemaan älyllinen, ovat he katsoneet yksinomaan eurooppalaisten edustavan tätä itse omasta näkökulmastaan koko ihmiskunnalle asettamaansa ihannetta. Tämä näkemys on suoraan myös postmodernistien suurin syytös valistusta kohtaan. Maistrea yhdistää siis paitsi Marxiin, myös postmodernisteihin ja sosiaaliin konstruktivisteihin hänen partikularisminsa ja valistuksen abstraktioiden ja universalismin kyseenalaistaminen ja kritisoiminen. Kuitenkin, vaikka yhtäältä Maistre kritisoi valistuksen universalismia ja sen erilaisia ilmentymiä, ilmenee hänen omassa ajattelussaan toisinaan huomattavia piirteitä universalismista, kuten olen tutkielmassani muualla esittänyt.⁴⁶⁶

Vaikka katsonkin, että pääpiirteiltään Maistren ajattelu ilmentää vahvasti Mannheimin, Sternhellin ja Holmesin esittämiä rekonstruktioita vastavalistuksesta ja konservatismista, eikä häntä voi näin ollen rehellisyyden nimissä olla tarkastelematta muuten kuin juuri osana konservatiivista, vastavalistuksellista ajatustraditiota, olen ehdottomasti muun muassa Armenterosin ja Lebrunin kanssa samaa mieltä siitä, ettei Maistrea tule missään nimessä

⁴⁶⁵ Maistre (1996B): 190-191.

⁴⁶⁶ Mm. puhuessaan muuttumattomasta ihmisluonnosta historia magistra vitae -tyyliin tai ”asioiden muuttumattomista periolemuksista”. Maistre (2006): 33. (Suom. 105.)

tarkastella vain yksioikoisena valistuksen antiteesinä tai negaationa,⁴⁶⁷ kuten Isaiah Berlin on tehnyt, vaan myös siitä vaikutteita saaneena moniulotteisena ja toisinaan hyvinkin yllättävänä ajattelijana. Erityisen yllättäviä piirteitä voidaan nähdäkseni löytää eritoten Maistren poliittisesta ajattelusta.

Kenties Owen Bradley'n näkemys Maistresta todella modernina ajattelijana on hienoisen liioiteltu, mutta hän on ehdottoman oikeilla jäljillä osoittaessaan, ettei tämä ollut suinkaan niin takapajuinen tai yksipuolisen konservatiivinen ajattelijana,⁴⁶⁸ vaan toisinaan myös yllättävän moderni, muun muassa postmodernististen näkemysten ennakoija. Vaikka Bradley'n arvostelijat ovat syyttäneet häntä anakronismista, ovat he väärässä myös sikäli, että tämä ei nähdäkseni millään tapaa väittänyt anakronistisesti Maistren olevan postmoderni ajattelijana sanan nykypäiväisessä merkityksessä, vaan keskittyi tarkastelemaan kiinnostavalla tavalla savoijilaisajattelijan yllättävää epäsuoraa vaikutusta ja yhtäläisyyksiä postmodernistien kanssa.⁴⁶⁹ Oikeassa hän on myös esittäessään, että savoijilaisajattelijana on huomattavasti monipuolisempi ajattelijana kuin vain ideologinen luenta oikealta tai vasemmalta antaisi ymmärtää.⁴⁷⁰ Yhtä lailla helppoa on myös yhtyä Armenterosin näkemykseen koskien Maistrea ja vastavalistustraditiota ylipäätään, että ”uudelleenajattelemalla varhaiset konservatiivit ultimaattisen moderneina voidaan saada kiinnostavia havaintoja”.⁴⁷¹ Tästä syystä pidänkin erityisesti Bradley'n teosta äärimmäisen avartavana ja herättelevänä.

⁴⁶⁷ Vastavalistuksen ja konservatismin tiivistä suhdetta valistukseen korosti tosin myös Mannheim.

⁴⁶⁸ Bradley (1999): ix.

⁴⁶⁹ Anakronismisyytökset eivät tosin ole odottamattomia historistiseen partikularismiin taipuvaisilta historioitsijoilta, he kun eivät yleensä siedä juuri minkäänlaista vertailua eri aikoina ja eri paikoissa ilmenneiden tapahtumien, ajatusten tai asioiden välillä.

⁴⁷⁰ Bradley (1999): ix.

⁴⁷¹ Armenteros (2011C): 6.

On hienoa, että Maistre-tutkimus elää eräänlaista renessanssia ja nykytutkimuksessa on kiinnitetty paljon huomiota hänen maltillisiin ja yllättävän moderneihin piirteisiin, joskin tässä on vielä runsaasti tutkimattomia elementtejä, kuten muun muassa juuri huomauttamani Maistren poliittisen ajattelun vaikutus ja yhtäläisyys ei vain postmodernisteihin, vaan myös Marxiin ja Engelsiin sekä nykyaikaisempaan vasemmistoon.

6. Johtopäätökset

Kuten olen tutkielmassani esittänyt, Maistren poliittista ajattelua ei voi ymmärtää irrotettuna sen yleisemmästä kontekstista, valistuskritiikistä. Hänen valistuskritiikkinsä oli puolestaan erottamattomasti kytköksissä järkytykseen, puistatukseen ja pelkoon, joita hän tunsu liittyen Ranskan vallankumoukseen. Vallankumouksen loppuvaiheen terrorin valossa Maistren pelkoa ei voi pitää täysin perusteettomana. Aiheellista saattoi olla lisäksi pelko siitä, mitä oli vielä tulossa. Maistren inho ja katkera hyökkäys valistusta kohtaan juontuivat siis myös luultavasti henkilökohtaisesta järkytyksestä ja kokemuksesta siitä, että tuttu ja turvallinen, pitkälti ennustettava ja vakaa maailma oli murenemassa hänen ympäriltään. Maailmanlopun, tai ainakin läntisen, kristillisen sivilisaation tuhon uhka oli Maistrelle ympäröivien tapahtumien valossa todellinen. Hän totesi eräässä kirjeessään ystävälleen Comte de Vallaiselle: ”Et voi uskoakaan, kuinka suuresti pelkään omaa vuosisataani”.⁴⁷²

Maistren inho valistusfilosofiaa kohtaan liittyi kokemukseen, että se oli aiheuttanut Ranskan vallankumouksen, sitä seuranneen terrorin ja yhteiskuntarauhan järkkymisen. Hän syytti sitä naiivista uskosta järjen kaikkivoipaisuuteen. Maistren mukaan valistusajattelijat olivat ylpeydessään epäonnistuneet huomaamaan, että maailma ja ihminen eivät ole rationaalisia, vaan päinvastoin se, mikä maailmaa ja ihmisiä liikuttaa – ja mikä takaa yhteiskunnallisen rauhan ja järjestyksen – on järjen sijaan tunne ja mysteeri. Mikään, minkä ihminen, järki tai valistus on rakentanut, mikä lepää kritiikin ja kyseenalaistamisen perustalla, ei voi säilyä, sillä se ei voi puolustautua itse itseltään. Niin ikään hän ajatteli, että koska valistusfilosofit uskoivat ihmisen perimmäiseen hyvyteen ja rationaalisuuteen, katsoivat nämä virheellisesti, että ihmiset voisivat tulla toimeen vailla kaikista ylimmäistä auktoriteettia, jumalaa. Vannoutuneena katolilaisena hän ei voinut myöskään hyväksyä valistukseen liittämäänsä uskontovihamielisyyttä.

⁴⁷² Lebrun (1967): 39.

Maistre kiisti valistusfilosofiaan liittämänsä oletuksen, että olisi olemassa jokin abstrakti *ihmisyy*s. Hänen mukaansa ihmiset eivät ole samanlaisia eivätkä samanarvoisia. Tästä syystä hänen mukaansa oli myös virheellistä vaatia ihmisille *ihmisyytensä* nojalla yhtäläisiä ”luonnollisia” oikeuksia tai oikeutta osallistua itseään koskevaan päätöksentekoon – siis demokratiaa. Hänen mukaansa historia osoitti, että monarkia on ihmisille paitsi luonnollisin valtiomuoto, myös kestävin ja sen vuoksi legitiimein. Koska ihmiset eivät koskaan arvosta sitä, mitä ovat itse tehneet, päätyi Maistre korostamaan, että suvereniteetin, hallinnon legitimitietin ja lakien tulee olla, tai ainakin vaikuttaa olevan kaiken inhimillisen yläpuolella, jotta ihmiset eivät kyseenalaista niitä. Kyseenalaistamaton perinnöllinen monarkia on kaikista kestävin valtiomuoto, koska vailla koossa pitävää vahvaa suvereenia ei ole yhteiskuntaa ja vailla yhteiskuntaa ei ole ihmistä. Näin ollen hän implikoi vallankumouksen tehneen ihmisistä petoja. Todellista demokratiaa ei hänen mukaansa edes voi olla olemassa, vaan se, mitä usein ylistetään demokratiaksi, on todellisuudessa vain näennäistä kuorta eliitin kansan nimissä harjoittamalle entistä häikäilemättömämmälle ja rajoittamattomammalle oman edun tavoittelulle. Siinä, missä monarkiassa eliitin kyltymättömyyttä ja ahneutta rajoittaa kuningas, jumalallisella ylivallallaan, jonka edessä yksikään kansalainen ei ole toista voimakkaampi,⁴⁷³ demokratiassa varallisuus ja syntyperä vallitsevat rajoittamattomina. Ylipäättään valistuksen olettama ihmisten tasa-arvo ei ole yhteensovitettavissa minkään vakaan ja pysyvän hallinnon kanssa. Demokratia on siis kaikista herkin valtiomuoto johtamaan järjestyksen ja yhteiskuntarauhan järkkymiseen ja siten ihmisten onnellisuuden heikkenemiseen.

Yrittäessään selittää Ranskan vallankumousta ja sen kiistämätöntä voitokkuutta itselleen ja aikalaisilleen, pyrki Maistre osoittamaan, että näennäisestä voitokkuudestaan huolimatta ovat jopa vallankumouksen johtohahmot vain onnettomia ja vähäpätöisiä pelinappuloita kaitselmuksen suuressa suunnitelmassa. Hän pyrki todistamaan, että riippumatta kauniista abstrakteista puheistaan, valistus ja sen utopismi olivat todellisuudessa aiheuttaneet

⁴⁷³ Maistre (1996B): 125-126.

suurempaa kurjuutta kuin minkä pyrkivät poistamaan. Hän katsoi, että valistuksen naiivin jalomieliset, ruusuiset kuvat rauhasta, tasa-arvosta ja jatkuvasta positiivisesta kehityksestä olivat epäonnistuneet totaalisesti, mistä juuri vallankumouksen terrori oli selkeä osoitus. Korostaessaan individualismia ja ”ajattelua itse”, vallankumouksen ja sitä seuranneen terrorin arkkitehdit olivat vapauttaneet ihmiset kaikista yhteiskuntarauhaa ja järjestystä kannattelevista uskomusten kahleista, ja näin ollen valistusajattelijoilla oli Maistren mukaan enemmän verta käsissään kuin niillä raakalaisilla, jotka olivat taluttaneet ihmisiä mestauslavoille. Vaikka Maistre pyrki kaitselmuksellisen determinismin avulla todistamaan, ettei ihmisillä ole suurissa tapahtumissa minkäänlaista virkaa, ja näin ollen ihmisten tulisi vain nöyrästi tyytyä jumalan heille asettamaan rooliin hierarkkisessa yhteiskuntajärjestyksessä, ei hän itse välttämättä täysin uskonut kyseiseen ajatukseen. Pikemminkin hän vaikuttaisi toimineen ennen kaikkea pragmaattisesti valheeseen turvautuen ja tietäen, että irrationaalista kansaa on helpoin hallita selittämättömillä mysteereillä.

Tällaiselle perustalle rakentui Maistren poliittinen ajattelu. Katsoisinkin tämän osoittavan, että hänen poliittisessa ajattelussaan keskeisin kysymys oli se, kuinka säilyttää rauha ja yhteiskuntajärjestys. Myös kaikki hänen teoreettisemmat pohdiskelunsa palautuivat aina yhtä tai toista tietä pitkin Ranskan vallankumoukseen ja sen seurauksena syntyneeseen yhteiskunnalliseen epäjärjestykseen, joka merkitsi hänelle pimeyttä ja vertaansa vailla olevaa pahuutta – valistusajattelijoiden korostaman järjen, valon ja edistyksen sijaan. Vallankumous oli johtanut terroriin, kaaokseen ja tilaan, joka monella tapaa muistutti Thomas Hobbesin kuuluisaa kuvausta luonnontilasta, ”kaikkien sotaa kaikkia vastaan”. Toisaalta, Maistre esitti, että valtiomuotojen hyvyttä tai huonoutta tulisi mitata vain ja ainoastaan suhteessa onnellisuuteen. Koska ihmisten onnellisuus edellyttää yhteiskuntarauhaa ja vakautta, voi Maistren poliittisen ajattelun keskiössä sanoa olleen lopulta myös kysymys onnellisuudesta. Näin ollen ainakin niistä kolmesta teoksesta, joihin tutkielmassani keskityin, piirtyy kuva kuin Maistrella olisi ollut tismalleen sama päämäärä kuin hänen kritisoimillaan valistusajattelijojilla, mutta vain erilainen näkemys siitä, kuinka kyseiseen päämäärään päästään. Tässä suhteessa Maistre myös näyttäytyy kovin samankaltaisena ihailemansa Platonin kanssa. Myös Platon uskoi hierarkioiden välttämättömyyteen ja poliittisen

itseäänmääräämisoikeuden turmiollisuuteen, koska katsoi valtaosan ihmisistä olevan irrationaalisia ja tietämätöntä jopa omasta parhaastaan. Kuitenkin, vaikka irrationaalisen kansan tulee olla niin Platonin kuin Maistrenkin mukaan ylhäältä hallittu, on tämän näkemyksen taustalla kuitenkin päämääränä paitsi järjestyksen ja yhteiskuntarauhan, siten myös ihmisten onnellisuuden turvaaminen.

Näin ollen väitän, ettei Maistren poliittista ajattelua määrittävä tekijä ole kaitselmuksellinen determinismi eikä ideologinen tai normatiivinen kuninkaan jumalallista valtaoikeutta korostava monarkismi – absolutismista puhumattakaan. Pikemminkin kyse on hyödyn sanelemasta pragmatismista, poliittisen realismin traditiota edustavasta näkökannasta, jonka mukaan kaikista tärkeintä on yhteiskuntarauhan ja järjestyksen takaaminen, keinoja kaihtamatta. Maistre tulisikin nostaa osaksi Machiavellin ja Hobbesin edustamaa poliittisen realismin kaanonin, jota yhdistää näkemys, että lopputulos pyhittää keinot. Tämä asettaa myös esimerkiksi Isaiah Berlinin ja johdannossa mainitsemani Émile Faguet'n tulkinnat Maistren radikaalikonservatismista ja dogmaattisesta absolutismista perin kyseenalaiseen valoon. Vaikka kiistämättä Maistren vanhemmalla iällä kirjoittamissa teoksissa hänen katolisuutensa on voimakkaampaa ja vankkumattomampaa, sanoisin, että analysoimissani hänen varhaiskautensa teoksissa syntyy kuva kuin myös hänen perustelunsa katolisen uskon ja kirkon puolesta perustuisivat ensisijaisesti realismiin ja käytännölliseen hyötyyn. Myös tällä tavoin Maistre muistuttaa Hobbesia, joka materialismistaan huolimatta korosti jonkinlaisen uskonnon välttämättömyyttä. Toisaalta, myös Maistren kritisoima Rousseau, joka kiivaasti arvosteli kristinuskoa, esitti näkemyksen kansalaisuskonnon tarpeellisuudesta.

Maistren ajattelusta voidaan todella löytää yhtäläisyyksiä 1900-luvulla ilmenneen postmodernismin kanssa, mutta katsoakseni vielä enemmän kuin mitä Armenteros ja Bradley ovat nostaneet esiin. Samankaltaisuudesta esimerkkeinä toimivat nähdäkseni muun muassa esiin nostamani kohdat, joissa tämä kritisoi ”liberaalia” valistusajattelua sen edustaman universalismin elitismistä, ylimielisyydestä ja muunlaiset kulttuurit ja eri tavoin ajattelevat tai elävät ihmiset huomioon ottamattomasta ajatusmaailmasta, jossa oma etuoikeutettu näkökulma on normatiivisesti yleistetty joksikin ihmisyyden ja ihmiskunnan korkeimmaksi

muodoksi ja ihanteeksi. Samasta suvaitsemattomuudesta syytetään valistuksesta ammentavia liberaaleja edelleen – sekä oikeisto- että vasemmistoliberaaleja. Ennen kaikkea Maistre vastusti valistusajattelijoihin assosioimaansa näkemystä järjestä, joka pyrki yleistämään oman näkökulmansa objektiiviseksi, universaaliksi totuudeksi ja kumoamaan itsensä kanssa eri mieltä olevat ajatusrakennelmat. Maistre kritisoi siis valistukseen liittämäänsä oletusta, että ihmiset voisivat järkensä avulla löytää universaaleja, kaikissa paikoissa kaikkina aikoina päteviä objektiivisia arvoja tai objektiivista yhteistä hyvää. Päinvastoin hän, kuten postmodernistit tai sosiaaliset konstruktivistitkin, korosti relativismia, objektiivisuuden mahdottomuutta, antagonismia ja intressiristiriitojen välttämättömyyttä.

Kuten olen huomauttanut, Maistren ajattelu ei kuitenkaan suinkaan aina ollut sisäisesti johdonmukaista näiden ajatusten soveltamisessa. Vaikka hän esimerkiksi yhtäältä vastusti universalismia ja sen abstraktia, ajatonta ihmiskäsitystä, viittasi hän myös itse toistuvasti muuttumattomaan ihmisluontoon. Vaikka hän taas kritisoi valistusta myös näkemyksestä, että voitaisiin löytää universaalisti päteviä arvoja tai yhteisiä, yhteiskuntaa koossa pitäviä totuuksia, julisti hän katolisen uskon tarjoavan juuri sellaisia. Maistren oma uskonnollisuus edusti juuri sellaista muut äänet alleen jyräävää yhtä totuutta, josta hän itse valistusta syytti. Toisaalta, tästä epäjohdonmukaisuudesta on Maistrea vaikea syyttää, sillä hän nimenomaisesti esitti, etteivät maailma tai ihminenkään ole rationaalisia tai johdonmukaisia. Tämän nojalla on helppo yhtyä Bradleyn näkemykseen, jossa hän esitti, että korostaessaan ihmisen käsityskyvyn, järjen ja johdonmukaisuuden rajallisuutta ja todellisuuden irrationaalisuutta, Maistren voi nähdä myös valistuksen perinnön jatkajana – sikäli, että kenties tämä pyrki vain avaamaan ihmisluonteen sisäsyntyistä kompleksisuutta.

Vaikka Maistre korosti kyseenalaistamisen, kriittisen ajattelun ja valistuksen kitkemisen tärkeyttä, ilmensivät hänen omat kirjoituksensa kuitenkin omalla tavallaan niiden henkeä. Periaatteessa, soveltaen valistuksen universaaliin järkeen perustuvaa teleologista edistysnarratiivia, voisi niin Maistren kuin postmodernistienkin valistuskritiikin esittää myös valistuksen sisäisenä liikkeenä, järjen itseään kritiikin keinoin korjaavana ja jatkuvaan täydellistymiseen tähtäävänä voimana. Filosofian tehtävänä on nimenomaisesti ajatella

menneen filosofian kanssa ja sitä vastaan. Tässä mielessä Maistrea voi siis kutsua valistuksen jatkajaksi; kritisoimalla valistusta sen omilla keinoilla, hän pakotti sitä ylittämään itsensä.

Mitä tulee kysymykseen Maistren moderniuudesta tai toisaalta sen vastakohdasta ja Berlinin korostamasta proto-fasismista, kallistun kysymyksessä vahvasti Lebrunin, Armenterosin ja Bradleyn Maistren maltillisuutta ja osittain peräti moderniutta korostavaan näkökulmaan. Vaikka Maistren ajattelu kiistämättä sopii kapeasti käsitetyistä poliittisista traditioista parhaiten konservatismiin ja vastavalistukseen, poikkesivat monet hänen ajatuksensa ja niiden argumenttinsa huomattavasti siitä, mitä tyypillisesti konservatismiin on assosioitu. Hän oli siis paitsi konservatiivi, myös toisinaan yllättävän moderni.

Siinä, missä Armenteros ja Bradley ovat huomauttaneet Maistren yhtäläisyyksistä vasemmistoon ja postmodernisteihin lähinnä suhteessa historianfilosofiaan ja näkemykseen järjen rajallisuudesta, katsoisin, että tämän ajattelusta voidaan havaita yllättävästi myös poliittiselta sisällöltään pikemminkin vasemmistoon kuin konservatismiin tai vastavalistukseen tavallisesti yhdistettäviä argumentteja. Tämä käy ilmi erityisesti hänen argumenteistaan edustuksellista demokratiaa vastaan, jossa aatelin privilegioita ja vallan rajoja ei ole tarkasti laissa säädely. Varoitellessaan eliitin vallan lisääntyvästä häikäilemättömyydestä ja rajoittamattoman oman edun tavoittelun tuhoisuudesta, Maistre kuulostaa tismalleen samankaltaiselta poliittisen spektrin vasemmalle laidalle tavallisesti sijoittuvien teoreetikoiden, kuten Marxin, Engelsin, eliittiteoreetikoiden ja Chantal Mouffen kanssa. Vaikka näiden tavoin Maistren kritiikkiin edustuksellista järjestelmää kohtaan ei voi sanoa kuuluneeen vaatimus todellisen, konkreettisen kansanvallan lisäämisestä – radikaalidemokratiasta puhumattakaan – kenties Maistre muuttaisi mielipidettään demokratiasta, jos eläisi nyt ja näkisi sen historiallisen ajan ja evidenssin, jona demokratia on paitsi onnistunut säilymään, myös tarjonnut niin yhteiskuntarauhaa, materiaalista hyvinvointia, tasa-arvoa kuin onnellisuuttakin eurooppalaisille jo suhteellisen kauan. Eri asia toki on, mitä mieltä itse kukin on nykyisen liberaalin, edustuksellisen demokratian konkreettisesta demokraattisuudesta tai toisaalta nykytilasta, jossa sitä haastetaan liki jokaisesta suunnasta. Vaikka Maistre ei tietenkään tuntenut käsitettä kapitalismi, vaikuttaisi

hän kuitenkin eräällä tavalla ennakoineen myöhemmin ilmenneitä ajatuksia protestantismista lähtevän individualismin voimistumisen suhteesta kyseiseen järjestelmään liitettävän häikäilemättömän oman edun tavoittelun lisääntymiseen.⁴⁷⁴

Maistren ajattelu oli siis huomattavasti moniulotteisempaa ja vaikeammin poliittiselle kentälle kategorisoitavaa kuin mitä paitsi Berlinin kaltaiset tutkijat, myös tätä keppihevosenaan käyttävät modernimmat ihailijat⁴⁷⁵ ovat antaneet ymmärtää tai kenties ymmärtäneet itse. Kenties Maistrea on tulkittu niin päinvastaisilla tavoilla ja häntä on ylipäättään ollut vaikea tulkita siksi, että meillä on taipumus kategorisoida lukemamme ajatukset ja ajattelijat joko niin, että olemme heidän puolellaan tai toisaalta heitä vastaan. Vaikka yhteiskunnassa on turhaa pyrkiä saavuttamaan täydellistä konsensusta, tarkastelemalla meistä katsottuna kaukaisimmilta vaikuttavista ajattelijoina, saatamme huomata, että toisinaan myös ”vastapuolelle” voi päätyä järkeviä argumentteja tai vähintäänkin ymmärrettäviä tuntemuksia. Vaikka Maistre toisinaan esitti todella absurdeja ja hirvittäviäkin ajatuksia, on hänellä ajoittain myös äärimmäisen teräviä ja omalla tavallaan moderneja ajatuksia. Kenties – Habermasin muotoilua⁴⁷⁶ lainatakseni – ajattelemalla Maistren avulla Maistrea vastaan, voisimme päästä huomattavasti pidemmälle⁴⁷⁷ kuin vain sivuuttamalla itsellemme epämieluisilta vaikuttavat ajattelijat ja ajatukset kokonaan. Maistren tutkiminen valaisee entisestään sitä, etteivät suuret aatteet ja niiden edustajat koskaan esiinny missään täydellisen puhtaina, vaan nämä aatteet samoin

⁴⁷⁴ Mm. Max Weber: Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki (1900).

⁴⁷⁵ Esimerkiksi Mika Keränen kuvasi esipuheessaan Maistren jonakin kaikkien aikojen konservatiivien voimaannuttajana – myös mitä tulee 2000-luvun ”mielenvikaisuuteen saakka moniarvoisessa maailmassa” – huomioimatta, että tämä itse todella jakoi huomattavan määrän yhtäläisyyksiä postmodernistien kanssa.

⁴⁷⁶ Habermas totesi, että olisi tarpeellista ajatella ”Heideggerin kanssa Heideggeria vastaan”. Habermas (1977).

⁴⁷⁷ Esimerkiksi, vaikka Maistre oli kiistämättä anti-demokraattinen, voidaan hänet kuitenkin nähdä hyödyllisten huomioiden antajana, mitä tulee demokratian mahdollisiin vaaroihin ja haasteisiin ja siten demokratian kehittämiseksi entisestään.

kuin niiden edustajatkin sijoittuvat aina eräänlaisille keskenään risteäville janoille, joilla yhdistyy piirteitä useista eri aatetraditioista.

Nyt, kun lähes kaikkialla maailmassa konservatiiviset ja äärioikeistolaiset äänet ovat nostaneet päätään, on mielestäni äärimmäisen kiinnostavaa tutustua konservatismin syntyhistoriaan sekä sen äärimmäisen ja kiihkeän edustajan, Joseph de Maistren ajatuksiin. Maistren huomiosta, että ihmisiä liikuttaa järjen sijaan tunne, surullinen esimerkki on tänä päivänä suosiotaan kasvattava populismi, joka ei ole kiinnostunut faktoista tai totuudesta eikä syytöksistä valehtelusta ja epäjohtonmukaisuudesta.⁴⁷⁸ Päinvastoin se pyrkii valjastamaan massat valistuksen vaarallisina näkemiään ideaaleja vastaan tunteisiin vetoamalla, kauhukuvien ja keksittyjen vihollisrakennelmien kautta sekä pelottelemalla niin Maistren kuin Oswald Spenglerinkin⁴⁷⁹ profetoimasta länsimaisen sivilisaation rappiosta tai väkivaltaisesta tuhoamisesta.⁴⁸⁰

Viimeaikaiset poliittiset kehityskulut ovat myös herättäneet huolta siitä, onko liberaali edustuksellinen demokratia sittenkään ”viimeinen valtiomuoto”, kuten yhdysvaltalainen filosofi Francis Fukuyama on tunnetusti esittänyt.⁴⁸¹ Esimerkiksi Ranskan keltaliiviliikehännän voi varsin perustellusti nähdä ilmentymänä niin kansallismielisen äärioikeiston kuin toisaalta vasemmistonkin tuntemasta raivosta ja pettymyksestä, että kauniista juhlapuheista huolimatta valistuksen ja erityisesti siitä kumpuavan liberalismiin edustuksellista demokratiaa, globaalikapitalismia ja ihmisoikeuksia korostava narratiivi jatkuvasti lisääntyvästä edistyksestä ja hyvinvoinnista on ollut silmänlumetta ja todellisuudessa hyödyttänyt vain harvoja, eliittiä. Kenties ”väärin” äänestävän tai tuntevan kansanosan tai toisaalta Maistren demonisoimisen sijaan olisi hedelmällisempää pohtia,

⁴⁷⁸ Mitä tänä päivänä esimerkiksi Yhdysvaltain presidenttiin Donald Trumpiin yhdistäen on kutsuttu totuuden jälkeiseksi aikakaudeksi.

⁴⁷⁹ Spengler: *Länsimaiden perikato: maailmanhistorian morfologian ääriviivoja* (1918).

⁴⁸⁰ Teoksensa *Considérations sur la France* kolmannelle luvulle Maistre antoi nimen ”Ihmissuvun väkivaltaisesta tuhoamisesta”.

⁴⁸¹ Fukuyama: *Historian loppu ja viimeinen ihminen* (1992).

millaiset syyt ja tuntemukset vaikuttavat kyseisten näkemysten taustalla. Katsoisinkin, että Maistren ja muiden varhaisten konservatiivien ajatuksiin tutustuminen voisi parhaimmillaan avata myös oman aikamme Eurooppaa ja länsimaailmaa riivaavaa identiteettipolitiikkaa ja poliittista dikotomiaa, jossa yhdellä puolella ovat ne, jotka vankasti luottavat, tai ainakin haluaisivat luottaa valistuksen optimismiin sekä liberaaleihin ideaaleihin, kun taas toisella puolella ne, jotka jakavat Maistren pelot ja pessimistisen maailmankuvan.

Lähdeluettelo

Alkuperäislähteet

Engels, Friedrich: "PostScript" teoksessa *The Civil War in France*. Kirjoittanut Karl Marx. Viitattu 8.2.2020. <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1871/civil-war-france/postscript.htm>

Fukuyama, Francis: *Historian loppu ja viimeinen ihminen, (The end of history and the last man*, 1992). Kääntänyt Heikki Eskelinen. WSOY, Porvoo, 1992.

Maistre, Joseph: *Des Origines de la Souveraineté*, (1794). PRNG Éditions, Cressé, 2014.

Maistre, Joseph: *On the State of Nature* kokoelmassa *Against Rousseau: "On the state of nature" and "On the sovereignty of the people"*, (*De l'État de nature ou Examen d'un écrit de Jean-Jacques Rousseau sur l'inégalité des conditions*, 1795). Kääntänyt ja editoinut Richard Lebrun. McGill-Queen's University Press, Montreal & Buffalo, 1996(A).

Maistre, Joseph: *On the Sovereignty of the People* kokoelmassa *Against Rousseau: "On the state of nature" and "On the sovereignty of the people"*, (*Étude sur la Souveraineté*, 1794). Kääntänyt ja editoinut Richard Lebrun. McGill-Queen's University Press, Montreal & Buffalo, 1996(B).

Maistre, Joseph: *Considerations on France (Considérations sur la France*, 1797). Kääntänyt Richard Lebrun. Johdannon kirjoittanut Isaiah Berlin. Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Maistre, Joseph: *St. Petersburg dialogues, or, Conversations on the temporal government of Providence (Les Soirées de Saint-Pétersbourg ou Entretiens sur le gouvernement temporel*

de la Providence, suivies d'un Traité sur les Sacrifices, 1821). Kääntänyt ja johdannon kirjoittanut Richard Lebrun. McGill-Queens University Press, Montreal, 1993.

Marx, Karl: “The Paris Commune” teoksessa *The Civil War in France, (Der Bürgerkrieg in Frankreich, 1871)*. Viitattu 8.2.2020.

<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1871/civil-war-france/ch05.htm>

Rousseau, Jean-Jacques: *Discourse on Political Economy and The Social Contract, (Du contrat social ou Principes du droit politique, 1762)*. Kääntänyt Cristopher Betts. Oxford University Press, Oxford, 1999.

Kirjallisuus

Armenteros, Carolina & Lebrun, Richard: “Introduction” artikkelikokoelmassa *Joseph de Maistre and the legacy of Enlightenment*. Toimittaneet Carolina Armenteros ja Richard Lebrun. Voltaire Foundation, Oxford, 2011.

Armenteros, Carolina: “Maistre’s Rousseaus” artikkelikokoelmassa *Joseph de Maistre and the legacy of Enlightenment*. Toimittaneet Carolina Armenteros ja Richard Lebrun. Voltaire Foundation, Oxford, 2011(A).

Armenteros, Carolina: “Conclusion” artikkelikokoelmassa *Joseph de Maistre and the legacy of Enlightenment*. Toimittaneet Carolina Armenteros ja Richard Lebrun. Voltaire Foundation, Oxford, 2011(B).

Armenteros, Carolina: *The French Idea of History: Joseph de Maistre and his Heirs 1794-1854*. Cornell University Press, Ithaca & Lontoo, 2011(C).

Armenteros, Carolina: “Conservative, Reactionary or Moderate Revolutionist? Joseph de Maistre in the Light of History”. 2011(D). Viitattu 7.2.2020.
<https://www.berfrois.com/2011/11/carolina-armenteros-joseph-de-maistre/>

Barbeau, Aimee: “The Savoyard philosopher: deist or Neoplatonist?” artikkelikokoelmassa *Joseph de Maistre and the legacy of Enlightenment*. Toimittaneet Carolina Armenteros ja Richard Lebrun. Voltaire Foundation, Oxford, 2011.

Berlin, Isaiah: ”Introduction” teoksessa *Considerations on France*. Kirjoittanut Joseph de Maistre, editoinut Richard Lebrun. Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Berlin, Isaiah: “Joseph de Maistre and the Origins of Fascism” teoksessa *The Crooked Timber of Humanity Chapters in the History of Ideas* (Second Edition). Princeton University Press, New Jersey, 2013.

Berlin, Isaiah: “Georges Sorel” teoksessa *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. Oxford University Press, Oxford, 1981.

Bourke, Richard: “What is conservatism? History, ideology and party” julkaisussa *European Journal of Political Theory* (October 2018, Vol.17(4).) 2018.

Bradley, Owen: *A Modern Maistre: The Social and Political Thought of Joseph de Maistre*. University of Nebraska Press, Lincoln ja Lontoo, 1999.

Camcastle, Cara: *The more moderate side of Joseph de Maistre: views on political liberty and political economy*. McGill-Queen's University Press, Montreal & Ithaca, 2005.

Collingwood, Robin George: *An Autobiography*. Oxford University Press, Lontoo, 1970.

Constantinidès, Yannis: “Two great enemies of the Enlightenment: Joseph de Maistre and Schopenhauer” artikkelikokoelmassa *Joseph de Maistre and the legacy of Enlightenment*. Toimittaneet Carolina Armenteros ja Richard Lebrun. Voltaire Foundation, Oxford, 2011.

Darcel, Jean-Louis: “The Roads of Exile, 1792-1817” teoksessa *Joseph de Maistre’s Life, Thought and Influence*. McGill-Queen's University Press, Montreal, 2001.

Faguet, Émile: *Politiques et moralistes du XIX^e siècle*. Leoène, Oudin et C^o, Éditeurs, Pariisi, 1891. Viitattu 1.12.2016. <http://visualiseur.bnf.fr/CadresFenetre?O=NUMM-96329&I=5&M=tdm>

Gerholm, Tor Ragnar & Magnusson, Sigvard: Ajatus, aate ja yhteiskunta (Idé och samhälle. Den kulturella evolutionen I västerlandet, 1966). Kääntänyt Kai Kaila. WSOY, Porvoo, 1983

Garrard, Graeme: “Isaiah Berlin’s Counter-Enlightenment” julkaisussa *Transactions of the American Philosophical Society* (vol. 93, pt. 5). Editoinut Joseph Mali ja Robert Wokler. American Philosophical Society, Philadelphia, 2003.

Habermas, Jürgen: “Martin Heidegger: On the Publication of the Lectures of 1935” julkaisussa *Graduate Faculty Philosophy Journal* (Vol.6(2)). 1977.

Hedley, Douglas: “Enigmatic images of an invisible world: sacrifice, suffering and theodicy in Joseph de Maistre” artikkelikokoelmassa *Joseph de Maistre and the legacy of Enlightenment*. Toimittaneet Carolina Armenteros ja Richard Lebrun. Voltaire Foundation, Oxford, 2011.

Helsingin Sanomat: ”Helsingin kirjamessut perui Kiuas-kirjakustantamon osallistumisen messuille – Kustantamon taustalla äärioikeistolaisista kommenteista tunnettu Timo Hännikäinen”. 17.10.2018. Viitattu 10.2.2020. <https://www.hs.fi/kulttuuri/art-2000005867398.html>

Holmes, Stephen: “Two Concepts of Legitimacy” julkaisussa *Political Theory* (May 1982, Vol.10(2).) 1982.

Holmes, Stephen: *The Anatomy of Antiliberalism*. Harvard University Press, Cambridge, 1993.

Kannisto, Toni: Kant, Immanuel (2007). Viitattu 1.12.2016. <http://filosofia.fi/node/2422>

Keränen, Mika: Palaneen käryä –blogi. Viitattu 10.2.2020. <https://www.blogger.com/profile/02578898657963980757>

Keränen, Mika: “Esipuhe” teoksessa *Mietteitä Ranskasta*. Kirjoittanut Joseph de Maistre. Kiuas kustantamo, 2018.

Kettler, David & Meja, Volker & Stehr, Nico: “Introduction: The Design of Conservatism” teoksessa *Conservatism: A Contribution to the Sociology of Knowledge*. (Kirjoittanut Karl Mannheim.) Routledge & Kegan Paul, Lontoo & New York, 1986.

Lander, Christian: “Knowing what’s best for poor people” sivustolla *Stuff White People Like*. 2008. Viitattu 9.2.2020. <https://stuffwhitepeoplelike.com/2008/02/10/62-knowing-whats-best-for-poor-people/>

Lebovic, Nitzan: "The Jerusalem School: The Theo-Political Hour" julkaisussa *New German Critique* (103). 2008.

Lebrun, Richard: "Joseph de Maistre, how Catholic a Reaction?" julkaisussa *CCHA Study Sessions*, 34. Canadian Catholic Historical Association, 1967. Viitattu 7.2.2020.
http://umanitoba.ca/colleges/st_pauls/ccha/Back%20Issues/CCHA1967/Lebrun.pdf

Lebrun, Richard: "Introduction" teoksessa *Considerations on France*. (Kirjoittanut Joseph de Maistre.) Kääntänyt ja johdannon kirjoittanut Richard Lebrun. McGill-Queen's University Press, Montreal, 2014.

Lebrun, Richard: "Introduction" teoksessa *St. Petersburg dialogues, or, Conversations on the temporal government of Providence*. (Kirjoittanut Joseph de Maistre.) McGill-Queens University Press, Montreal, 1993.

Lebrun, Richard: "Introduction" teoksessa *Against Rousseau: "On the state of nature" and "On the sovereignty of the people"*. (Kirjoittanut Joseph de Maistre). McGill-Queen's University Press, Montreal & Buffalo, 1996.

Lebrun, Richard: *Joseph de Maistre: An Intellectual Militant*. McGill-Queen's University Press, Kingston & Montreal, 1988.

Mannheim, Karl: *Conservatism: A Contribution to the Sociology of Knowledge*. Routledge & Kegan Paul, Lontoo & New York, 1986.

McMahon, Darrin: "The genius of Maistre" artikkelikokoelmassa *Joseph de Maistre and the legacy of Enlightenment*. Toimittaneet Carolina Armenteros ja Richard Lebrun. Voltaire Foundation, Oxford, 2011.

McMahon, Darrin: *Enemies of the Enlightenment: the French Counter-Enlightenment and the making of modernity*. Oxford University Press, Oxford, 2001.

Mouffe, Chantal: "Radical Democracy: Modern or Postmodern?" teoksessa *Universal Abandon: The Politics of Postmodernism*. Editoinut Andrew Ross. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988.

Männikkö, Matti: "Valistuksen aikakausi" teoksessa *Maailmanhistorian pikkujättiläinen*. Toimittanut Seppo Zetterberg. WSOY, Porvoo, 1988.

Oittinen, Vesa: "Valistuksen kahdet kasvot?; Jonathan Israel ja uusin keskustelu valistusajattelun historiasta" sarjassa Tieteessä tapahtuu: Vuosikerta / volyymi 30 , Nro 3 , Sivut 11-17 (2012). Viitattu 2.12.2016.
https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/41119/6087_14251_1_PB.pdf?sequence=2

Padgen, Anthony: *The Enlightenment and why it still matters*. Oxford University Press, Oxford, 2013.

Peter, Fabienne: "Political Legitimacy" sivustolla *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2017). Viitattu 7.2.2020. <https://plato.stanford.edu/entries/legitimacy/>

Pranchère, Jean-Yves: "The negative of the Enlightenment, the positive of order and the impossible positivity of history" artikkelikokoelmassa *Joseph de Maistre and the legacy of Enlightenment*. Toimittaneet Carolina Armenteros ja Richard Lebrun. Voltaire Foundation, Oxford, 2011.

Ritzer, George: (2008). *Sociological Theory*. McGraw-Hill Companies, New York, 2008.

Robertson, John: *The Enlightenment: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, Oxford, 2015.

Ryan, Alan: *On politics: a history of political thought from Herodotus to the present*. Allen Lane, Lontoo, 2012.

Saastamoinen, Kari: ”Eskatologia, edistys ja historia” teoksessa *Lopun leikit: Uskon, historian ja tieteen eskatologiat*. Gaudeamus, Helsinki, 1999.

Sarastus-lehti: ”Mikä on Sarastus?”. Viitattu 10.2.2020. <https://sarastuslehti.com/about/>

Specter, Matthew: “What’s “Left” in Schmitt?: From Aversion to Appropriation in Contemporary Political Theory” teoksessa *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. Toimittanut Jens Meierhenrich & Oliver Simons. Oxford University Press, Oxford, 2016.

Spengler, Oswald: *Länsimaiden perikato: maailmanhistorian morfologian ääriveriö*, (*Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, 1918). Suomentanut Yrjö Massa. Tammi, Helsinki, 2002.

Sternhell, Zeev: *The Anti-Enlightenment Tradition*. Yale University Press, New Haven, 2010.

The Economist: “America’s New Aristocracy”. (Jan. 22, 2015 Edition). 2015. Viitattu 8.2.2020. <https://www.economist.com/leaders/2015/01/22/americas-new-aristocracy>

Weber, Max: *Protestanttien etiikka ja kapitalismin henki (Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, 1900)*. WSOY, Porvoo, 1980.

Zaganiaris, Jean: “Réflexions sur une intimité: Joseph de Maistre et Carl Schmitt”
julkaisussa *L'Homme et la société* (vol. no 140-141, no. 2). 2001. Viitattu 8.2.2020.
https://www.cairn.info/article.php?ID_ARTICLE=LHS_140_0147#